00101927

BOMBAY BRANCH

OF THE

ROYAL ASIATIC SOCIETY.

TOWN HALL, BOMBAY.

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 18 July, 2018

L'IDÉE MODERNE

DU DROIT

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

La Philosophie de Platon. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques et par l'Académie française. 2 vol. in-8. 16 fr. »

La Philosophie de Socrate. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. 2 vol. in-8. . . . . 16 fr. »

La Liberté et le déterminisme. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50

Histoire de la philosophie. 2e édition, 1 vol. in-8. . . . . 6 f. »

Extraits des grands philosophes. 1 vol. in-8. . . . . 6 fr. »

1130 -- Paris, Imp. Laloux fils et Guillot, 7, rue des Canettes.

L'IDÉE MODERNE

DU DROIT

EN ALLEMAGNE, EN ANGLETERRE ET EN FRANCE

101927

PAR

ALFRED FOUILLÉE

MAÎTRE DE CONFÉRENCES A L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

PP. 6 49

ROYAL ASIATIC SOCIETY LIBRARY CENTRAL BOMBAY BRANCH

PARIS

LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie

79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1878

Tous droits réservés

God
Fo 340.1
Fou.9de
1927

PRÉFACE

La philosophie du XIX^e^ siècle s'est donné pour tâche de soumettre à l'analyse les idées sur lesquelles l'humanité avait fait reposer jusqu'ici ses croyances morales, sociales et religieuses. En Allemagne avec Kant et ses successeurs, en France avec Auguste Comte et les positivistes, en Angleterre avec Bentham, Stuart Mill, MM. Spencer et Darwin, tout a été remis en question ; c'est dans chaque pays un effort laborieux et sincère pour découvrir

la vérité, quoi qu'il en coûte, sous les associations d'idées et les traditions qui la cachent. Peu de conceptions ont résisté à ce travail de la critique moderne, qui leur enlève toute apparence mystique pour les ramener à leurs éléments naturels. Les antiques notions de Dieu, de l'âme, du libre arbitre, du devoir, ont dû ou se transformer ou disparaître.

Parmi les idées que le progrès incessant de la pensée humaine oblige aujourd'hui à se renouveler pour ne pas périr, celle du droit occupe un des premiers rangs : elle est d'ailleurs inséparable des notions de liberté et de devoir. Le vieux spiritualisme, à notre avis, ne peut plus se soutenir ; les entités métaphysiques auxquelles il avait coutume de faire appel sont aussi impuissantes dans la question du droit que dans celle de la liberté morale. Faut-il donc rejeter entièrement, même comme pur idéal, la conception des « droits de l'homme ? » L'Allemagne et l'Angleterre ont-elles été mieux inspirées que la France

en ramenant tout l'ordre civil et politique à une simple combinaison de forces ou d'intérêts, et en opposant le principe de l'inégalité aristocratique à celui de l'égalité démocratique? Peut-être arriverons-nous à reconnaître que chacun des trois points de vue auxquels se sont placées les principales nations modernes a sa vérité relative; peut-être est-il possible de construire une théorie nouvelle du droit, à la fois naturaliste et idéaliste, assez compréhensive pour réconcilier les systèmes adverses.

Ces recherches n'offrent pas seulement un intérêt spéculatif. La manière dont chaque peuple se représente l'ordre social tient au fond même de son caractère, à ses traditions, à son histoire; elle marque donc sa direction présente et révèle son avenir. A notre époque, où les grands peuples de l'Europe luttent pour la prééminence intellectuelle et politique, il est nécessaire que notre pays se rende compte à lui-même de l'idée qui a fait jusqu'ici sa force,

et qui, en s'élargissant, en se complétant, peut assurer encore sa grandeur future, — je veux dire l'idée du droit et de la justice[1].

1. Ces études, qui ont paru pour la plus grande partie dans la *Revue des Deux Mondes*, sont la suite naturelle de nos précédentes recherches sur la *Liberté et le déterminisme* : c'est la même question transportée de l'ordre moral dans l'ordre social et politique. On reconnaîtra aussi l'analogie des solutions auxquelles, dans ces deux problèmes, nos réflexions nous ont amené.

THEOLOGICAL INSTITUTE
OF THE
BOMBAY
BRANCH
OF THE
ASIATIC SOCIETY

L'IDÉE MODERNE

DU DROIT

LIVRE PREMIER

LE DROIT ET LA FORCE D'APRÈS LES ÉCOLES ALLEMANDES CONTEMPORAINES [1]

Chacun des trois grands peuples modernes, Allemagne, Angleterre et France, se flatte de représenter mieux que les autres par son esprit national l'esprit de l'humanité même. On avait concédé au génie français, depuis le XVIIIe siècle, l'honneur d'être le moins exclusivement national et le plus vraiment humain : le XVIIIe siècle, s'intitulait lui-même le siècle « de la raison et des lumières, » le siècle de la liberté, le

1. Voir Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821. — *Philosophie de l'esprit*, trad. par M. A. Véra, 1867. — Strauss, *Mélanges philosophiques et religieux*, trad. par M. Ritter, 1873. — A. Véra, *Strauss, l'ancienne et la nouvelle foi*, 1873. — Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, 2e édit., 1862. — Th. Ribot, *Philosophie de Schopenhauer*, 1874. — De Hartmann, *Philosophie de l'Inconscient*, 1873. — Kirchmann, *Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral*, 1869. — Bluntschli, *Geschichte des Staatsrechts*, 1878.

siècle de l'humanité. Aujourd'hui l'espoir de l'Allemagne va plus loin : à entendre ses philosophes et ses politiques, elle ne représenterait rien moins que « l'esprit universel, l'idée absolue, » qui est aussi la puissance absolue. C'est ce que Fichte soutenait déjà avec un enthousiasme d'ailleurs si noble, — le lendemain même de nos victoires d'autrefois qui devaient amener nos récentes défaites, dans ces mâles *Discours à la nation allemande*, prononcés souvent au bruit du tambour français; c'est ce que répétèrent plus tard Schelling, Hegel et toute son école, c'est ce que redisent maintenant avec une confiance voisine de l'orgueil les philosophes, les théologiens, les politiques du nouvel empire.

Sous ces rivalités nationales se cachent de graves questions philosophiques et sociales. Les Allemands ne semblent pas avoir les mêmes idées que nous sur la justice, sur le droit naturel et sur le droit écrit; l'Angleterre a aussi sur ce point ses doctrines et ses traditions. L'esprit public change donc avec les peuples, et il ne saurait être indifférent de connaître quelles conceptions se font de la société humaine ceux qui prétendent la diriger. Ne pourrait-on dire que les trois plus importantes nations de notre temps semblent vouloir se partager les diverses notions philosophiques du droit et de l'ordre social pour les développer dans la théorie et dans la pratique? Tandis

que l'Allemagne, par les spéculations de ses métaphysiciens récents et par les actes de ses politiques, paraît absorber le droit dans la force supérieure, matérielle ou intellectuelle; tandis que l'Angleterre, par la voix de ses économistes et par sa pratique habituelle des affaires, réduit le droit à l'intérêt majeur, la France, par les doctrines de ses principaux philosophes et de ses jurisconsultes, en dépit des contradictions et des défaillances de sa politique, en dépit de ses infidélités à sa propre tradition et de ses engouements pour l'étranger, la vraie France, disons-nous, celle des Montesquieu, des Turgot, des Rousseau, celle qui aujourd'hui encore pense et espère en se souvenant de son passé, a toujours placé le fondement du droit et de la philosophie sociale dans ce qui est en même temps le principe de la philosophie morale : la raison et la liberté. De quel côté est le vrai, et quel est le peuple qui représente l'avenir? Grave question que l'avenir peut seul résoudre, mais qui s'impose dès à présent aux méditations de tous.

Nous commencerons par appeler l'attention sur la manière dont l'Allemagne contemporaine se figure le monde humain : il n'est ni sans intérêt ni sans utilité de savoir où elle va et où elle doit aboutir. Que serait la société, si elle était organisée à la manière allemande? Comment nos voisins conçoivent-ils les rapports du droit avec la force matérielle et avec cette

force intellectuelle qu'on nomme le génie? Pour essayer de l'apprendre, nous voudrions faire au delà du Rhin un voyage de découverte ou une sorte de reconnaissance, arriver à une vue d'ensemble sur la doctrine allemande, en déterminer le point de départ, le point d'arrivée et les « évolutions » intermédiaires. Nous espérons qu'on voudra bien nous suivre dans des contrées où il n'est pas toujours facile de se reconnaître : ce n'est ni par la simplicité ni par la clarté que les systèmes allemands se recommandent, mais la peine qu'ils imposent à l'esprit est parfois salutaire. Nous nous estimerions heureux, pour notre part, si nous étions parvenu à rattacher ensemble ces systèmes multiples, à les compléter l'un par l'autre, à y ajouter ce qui pourrait y manquer, et à construire ainsi un système unique pour le livrer ensuite aux réflexions et aux appréciations du lecteur.

I

L'ESPRIT GERMANIQUE ET L'IDÉE DU DROIT

Les tendances naturelles de l'esprit germanique, un moment dominées par l'influence française à la fin du XVIII^e^ siècle et au commencement du XIX^e^, devaient bientôt reprendre le dessus et amener l'Allemagne à ce culte de la puissance qu'on remarque aujourd'hui chez ses théoriciens et ses praticiens. Pour comprendre le sens des doctrines en faveur au delà du Rhin, il est nécessaire d'entrer d'abord, s'il est possible, dans cet esprit allemand que nous nous figurions connaître, qui nous réservait tant de surprises, et dont nous cherchons encore avec quelque inquiétude la vraie nature. On a jugé le caractère germanique de deux façons tout opposées : les uns y reconnaissent, avec M^me^ de Staël, un penchant à l'idéalisme le plus mystique, les autres, avec Henri Heine, un penchant au naturalisme le plus positif. L'originalité ou, comme on dit là-bas, la « génialité »

allemande ne consisterait-elle pas précisément dans cette antithèse?

Le premier trait du caractère allemand est le mysticisme, qu'on nommait dès le XIVe siècle la philosophie teutonique, *philosophia teutonica*. « Grattez la peau d'un métaphysicien allemand, dit Schopenhauer, et vous trouverez un théologien. » Il est certain qu'on ne peut suivre le mouvement des idées philosophiques et sociales en Allemagne sans remonter à la théologie, que les Allemands mêlent à tout. Avant le cordonnier visionnaire Jacob Boehm, en qui Schelling et Hegel reconnaissent « le père de la philosophie allemande, » Luther avait déjà favorisé le développement de l'esprit mystique. — Est-ce par les œuvres ou par la foi que l'homme se justifie? — A ce problème capital de la religion réformée Luther répond : — Les œuvres ne sont rien, la foi est tout; les œuvres sont naturelles et viennent de la volonté humaine, « qui est esclave et incapable de faire par elle-même le bien ; » la foi est surnaturelle et naît dans un commerce immédiat avec la grâce. — Luther a sans doute raison de vouloir s'élever au-dessus des œuvres extérieures; mais au lieu de placer entre la nature et Dieu l'activité personnelle de l'homme, qui, semble-t-il, pourrait seule fonder le droit, il remonte à la foi, qui nous absorbe en un principe transcendant; après avoir rappelé la conscience à elle-même, le protestan-

tisme allemand finit par l'assujettir à la grâce. Chez d'autres peuples, la négation du libre arbitre est une hérésie religieuse ou une témérité philosophique; en Allemagne, pour les théologiens comme pour les savants, pour les partisans de la prédestination comme pour ceux du déterminisme, c'est le libre arbitre qui est un scandale. La piété même des femmes en est choquée. A quoi d'ailleurs servirait-il? il ne serait utile que pour le mal. Toujours est-il que les protestants, malgré les grands services qu'ils ont rendus à la cause même du droit, ne reconnurent point d'abord l'existence d'un droit naturel et humain, pas plus qu'ils ne reconnurent l'existence d'une morale naturelle [1]. Qu'est-ce donc que la liberté de conscience réclamée par Luther? Elle se réduit au devoir religieux de lire et de croire, c'est-à-dire d'entrer sans autre intermédiaire que le Livre en communication avec l'Esprit; on pourrait l'appeler une sorte de droit à la vie mystique. Quant à la liberté civile ou politique, Luther veut qu'au besoin on la sacrifie. — « Dieu vous envoie des tyrans comme il vous donne des pères, pour vous éprouver, vous corriger vous former. » L'indépendance religieuse de « l'homme intérieur » n'est-elle pas un ample dédommagement à

1. Luther, lecteur assidu de Tauler et d'Eckart, reprochait à la *Morale* d'Aristote, « cette pire ennemie de la grâce, » d'entretenir la pensée impie que l'homme a une valeur personnelle. »

la dépendance de l'homme extérieur? Cette indifférence mystique à l'égard du droit purement humain se retrouvera de nos jours chez beaucoup de penseurs allemands. Ils ne comprendront rien à ce que la philosophie française du XVIII[e] siècle appelait les « droits de l'homme. »

Le mysticisme est toujours près de se tourner en naturalisme, et les Allemands ont passé de l'un à l'autre; mais ils ont trouvé d'abord un intermédiaire dans ce symbolisme qui fait des choses visibles l'expression de la puissance invisible. Ici se découvre à nous un trait nouveau et curieux de la physionomie germanique : le goût des symboles, qui produira dans l'ordre des questions sociales des conséquences inattendues. La lecture de la Bible habitue l'Allemand dès l'enfance à voir partout des figures. Pour les mystiques, en dehors de la réalité absolue, rien ne peut être qu'emblème. Jacob Boehm aperçoit des images de la trinité, de l'incarnation, de la rédemption, dans tous les êtres et dans tous les phénomènes de la nature. Chacun des objets sensibles est le symbole des autres, et tous les objets sensibles pris ensemble sont le symbole de l'éternel mystère.

Transporté dans l'art, l'amour des symboles produit ce romantisme qui caractérise les œuvres du génie allemand; dans l'étude des langues, il explique ce respect des signes et des mots, emblèmes de la

pensée, qui engendre la passion philologique et en quelque sorte l'enthousiasme de l'érudition : *philologia mediatrix æterni*, dit Niebuhr ; dans la métaphysique, il donne naissance à ces systèmes de Kant, de Schelling, de Hegel, de Schopenhauer, où se retrouvent sans cesse deux faces des choses : l'absolu mystique, « noumène » ou idée, et ses manifestations visibles dans la nature, phénomènes ou faits. C'est un symbolisme que cet « art caché en notre âme » par lequel notre pensée, d'après Kant, se représente toutes choses sous les formes de l'espace et du temps, — symbolisme, cet art déployé dans la nature par lequel l'absolu, selon Schelling, s'efforce de se révéler à sa propre conscience, « odyssée de l'esprit, qui, livré à une merveilleuse illusion, se cherchant lui-même, se fuit sans cesse lui-même, » — symbolisme, cette évolution des choses que décrit Hegel et où chaque moment est, dit-il, la manifestation incomplète de l'idée, — symbolisme enfin, ce vaste système de « représentations » par lequel la volonté, selon Schopenhauer, se donne à elle-même le spectacle décevant des formes qu'elle produit et détruit tour à tour. Pour les nouveaux Hindous des bords de la Sprée comme pour les vieux Allemands des bords du Gange, le monde entier pourrait s'appeler l'immense magie ou l'immense illusion : Maya. « La nature, dit en propres termes Schelling, est le

miroir magique de l'intelligence; » « la nature, dit Schopenhauer, est l'illusion infinie de la volonté. »

L'histoire sacrée avait toujours été représentée comme une figuration dans le temps de la puissance divine : les Allemands étendent cette conception à l'histoire qu'on nomme profane, et on peut dire que pour eux l'histoire entière est sacrée. Le développement de l'humanité comme de la nature est une expression de la nécessité suprême : les œuvres de chaque homme sont, selon Kant, des symboles de son caractère individuel; ce caractère individuel est un symbole de l'humanité, l'humanité est un symbole de la Divinité. Tout s'enchaîne comme les signes et les équations d'une algèbre expressive, ou comme ces accords des grandes symphonies allemandes liés si indissolublement par une science cachée, que chacun d'eux, résumant tout ce qui précède, annonce tout ce qui va suivre, et que le premier retentit encore dans le dernier.

La passion de l'histoire produit chez les Allemands une sorte d'adoration des faits accomplis et en même temps un penchant à traiter les faits de haut; c'est que le symbole, saint par ce qu'il représente, est indifférent en soi : on le vénère, et on le dédaigne.

Même esprit dans la religion. Comme les Allemands la respectent, et comme ils la façonnent au gré de leurs systèmes ! L'habitude de tout interpréter

par allégories permet de demeurer fidèle à la lettre en abandonnant l'esprit. Chaque dogme religieux, pour les théologiens allemands, renferme une infinité de traductions possibles, et chaque homme y met le sens qui est le mieux en harmonie avec sa propre conscience : c'est une perspective sur l'infini où l'œil plonge plus ou moins loin selon sa portée; tandis que l'un s'arrête aux points les plus rapprochés, l'autre voit jusqu'au fond, ou reconnaît qu'il n'y a point de fond. En Allemagne, on peut nier tout le christianisme, comme le docteur Strauss, et en enseigner les formules ou en pratiquer les rites. Il y a des degrés dans la vérité comme dans l'échelle de Jacob, et chacun occupe celui où il est capable de parvenir. On doit donc, selon Strauss, « avoir une pensée de derrière et juger par là de tout en parlant cependant comme le peuple. » Sorte de direction mystique d'intention, qui finit par s'accommoder de toutes les paroles et de tous les actes, pourvu qu'on y voie les emblèmes du divin. La morale elle-même, comme la religion, n'est qu'un ensemble de symboles relatifs par lesquels la foi se traduit en œuvres : « crois, et fais ce que tu voudras ; » — bien plus : « crois, et pense ce que tu voudras ; » — bien plus encore : « crois, et crois ce que tu voudras. »

On devine ce que produira cette manière de voir dans la vie sociale, et combien elle répugne à l'idée

d'un droit fixe ou inviolable. Traditions, coutumes, lois, puissances établies, — autant de symboles; à ce titre, ils sont sacrés. On les respectera dans ses œuvres, on les dépassera dans sa foi; car il est écrit: « Tu respecteras les puissances; » mais, pendant que le corps sera incliné devant elles, la pensée les dominera de toute la distance qui sépare l'idée du signe. Ainsi se concilieront la plus grande soumission à César et la plus grande indépendance intérieure; on dira même en raffinant que cette soumission est précisément la marque de l'indépendance. Se mettre au-dessous de la puissance visible, c'est se mettre au-dessus. Enfin on ira jusqu'à faire en faveur d'une institution positive un argument mystique de son absurdité même. Selon Strauss, la république est rationnellement supérieure à la monarchie, et c'est précisément pour cela, dit-il, qu'il faut préférer la monarchie. « Sans doute il y a dans la monarchie quelque chose d'énigmatique, d'absurde même en apparence; c'est en cela que consiste le secret de sa supériorité : tout mystère paraît absurde, et pourtant sans mystère rien de profond, ni la vie, ni l'art, ni l'État. » Tel est le droit divin de l'incompréhensible, emblème mystérieux de l'idée. Charles Vogt, dans ses lettres sur la guerre franco-allemande, constate avec étonnement « la soumission en face de la *Herrschaft*, de l'autorité, » qui caractérise les érudits les

plus audacieux de l'Allemagne. Déjà Mme de Staël, sans en bien comprendre le motif, faisait une observation analogue : « Les hommes éclairés de l'Allemagne se disputent avec vivacité le domaine des spéculations, mais ils abandonnent assez volontiers aux puissants de la terre tout le réel de la vie; l'esprit des Allemands et leur caractère paraissent n'avoir aucune communication ensemble, l'un ne peut souffrir de bornes, l'autre se soumet à tous les jougs. » N'est-ce point l'idée du symbolisme universel qui établit la communication, cherchée par Mme de Staël, entre l'audace mystique ou métaphysique et le traditionalisme politique?

Les mots trop précis de la langue française sont impuissants à bien caractériser cette synthèse merveilleuse des contraires. Ce qu'on nommerait chez nous hypocrisie, mensonge, servilité dans l'obéissance, brutalité dans le commandement, devient outre-Rhin un symbole de la vérité, un degré de la vérité, un moment de la vérité. La force, par exemple, sera appelée le symbole du droit. Si la contradiction semble par trop choquante entre la chose et son signe, la subtilité germanique invoquera, pour la justifier, une forme originale de symbolisme très-goûtée des Allemands et qu'ils appellent la forme ironique. Frédéric Schlegel et Solger ont élevé l'ironie à la hauteur d'un principe universel; la nature, ironie divine, cache

le risible sous le sérieux, et le sérieux sous le risible ou l'absurde. Il y a, dit aussi Hegel, un principe de dissolution et de ruse dans la nature; la sagesse prenant l'apparence de la folie, c'est la ruse de l'absolu, c'est « la ruse absolue. » Transportez cette théorie dans l'ordre social, vous donnerez de la force brutale une définition dans le goût germanique en l'appelant la ruse du droit, l'ironie du droit, la dissimulation par laquelle le droit, en se cachant, assure son triomphe. L'absolu étant ainsi rusé, dissimulé, ironique, on devine ce que pourra être la nation qui se croit en possession de l'absolu, et chez laquelle le comique et le sérieux tendent également à prendre la forme d'une ironie parfois tragique.

Il était difficile, même aux Germains, de s'en tenir à des idéalités ou à des symboles et d'abandonner à jamais le « réel de la vie. » Ils ont commencé, comme dit Jean-Paul Richter, par se contenter de l'empire de l'air, « laissant aux Français celui de la terre et aux Anglais celui de l'océan; » mais nous savons qu'aujourd'hui la devise des Hohenzollern est devenue la leur : l'aigle noir aux ailes déployées, « du rocher à la mer. » — « Les Allemands, a dit aussi Schopenhauer, sont des hommes qui cherchent dans les nuages ce qu'ils ont à leurs pieds; » aujourd'hui ils savent fort bien chercher à leurs pieds et terre à terre, seulement ils ont encore soin de s'envelopper de

nuages métaphysiques pour faire croire qu'ils planent dans les airs.

Cependant les plus hardis ou les plus sincères ont rejeté l'élément idéaliste pour ne conserver que le positif : le principe absolu était tellement inintelligible qu'on devait finir par le nier. De là, comme dernier terme de cette évolution, un matérialisme qui est à la fois le culte théorique et le souci très-pratique des choses de ce monde. A la fin se touchent les deux extrêmes : mysticité et brutalité, l'ange et la bête. On sait ce que disait il y a vingt ans Henri Heine : « Cette forte race, douée d'un grand appétit, de muscles solides et d'une complexion non éthérée... s'est réconciliée avec la nature et soupire après des mets plus solides que la chair et le sang mystiques. » Un même mot allemand n'exprime-t-il pas, selon la remarque de Fichte, l'enthousiasme de l'imagination et le débordement des mœurs : *Schwärmerei?*

Nous entrevoyons maintenant, par cette esquisse du caractère germanique, comment la force matérielle, après avoir paru à l'idéalisme des Allemands un simple instrument et une œuvre tout extérieure du droit, a pu sembler ensuite à leur fatalisme religieux ou philosophique une réalisation nécessaire du droit, à leur goût du symbolisme une image visible du droit, et enfin comment le naturalisme contemporain, se dégageant de la vieille enveloppe mystique, devait

aboutir à l'identité pure et simple de la force et du droit, ou plutôt à la primauté de la force réelle sur le « droit abstrait? »

Essayons de suivre les Allemands dans ce progrès ou, si ce terme semble peu juste, dans ce *prozess* de leurs conceptions du droit, longue série d'efforts pour construire la société tout entière sans autres éléments que des forces et sans autre loi que la nécessité. Nous passerons d'abord rapidement en revue les nombreuses doctrines qui se sont produites en Allemagne sur la philosophie du droit ; mais, tout en montrant le développement historique des idées, nous nous attacherons surtout, selon la méthode des Allemands eux-mêmes, à en découvrir le développement logique. Malgré la complexité des hommes et des théories, un mouvement commun anime les divers systèmes, les oblige à se transformer l'un dans l'autre, et les entraîne vers un idéal qu'ils ne semblent pas pouvoir atteindre.

II

DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE DES SYSTÈMES ALLEMANDS SUR LE DROIT

« Hume, Rousseau et Spinoza, dit Hegel, dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*[1], sont les trois points de départ de la philosophie allemande moderne... Rousseau proclama la volonté libre l'essence de l'homme. Ce principe est la transition à la doctrine de Kant, dont il est le fondement[2]. » Dans la philosophie du droit, en effet, c'est d'abord l'influence française qui, avec Rousseau, domina chez Kant et chez Fichte.

La doctrine si libérale exposée par Kant dans ses *Éléments métaphysiques du droit* est un développement des principes de Rousseau. Cependant on y

1. Édit. de Berlin, 1836, t. XV, p. 529.

2. Kant avait pour Rousseau une grande prédilection. Ses biographes rapportent que la lecture de l'*Émile* l'attacha si fort qu'elle le retint pendant plusieurs jours de sa promenade ordinaire. Le portrait de Rousseau était le seul qui ornât son appartement.

remarque déjà la tendance allemande à traiter les questions sociales comme un problème de mécanique. En définissant le droit « l'ensemble des conditions qui limitent les libertés pour rendre possible leur accord, » Kant paraît s'en tenir à la forme extérieure et négative du droit sans nous en faire pénétrer le fond. Le droit demeure alors tout entier dans les rapports des actions, dans les œuvres; aussi finit-il par s'identifier avec la faculté de contrainte réciproque, c'est-à-dire avec un système mécanique de forces défensives qui se font équilibre : Kant paraît moins se préoccuper des personnages que de leurs armures.

Remplir cette idée trop vide du droit et animer ce mécanisme, telle fut la pensée des successeurs de Kant. Deux voies opposées se présentaient. On pouvait, avec Fichte et avec G. de Humboldt, suivre plus ou moins librement Rousseau et les théoriciens de la révolution française, qui placent le principe intérieur du droit dans la volonté, — ou revenir à Spinoza et aux théories fatalistes, selon lesquelles le droit n'est que la nécessité réglant la nature et l'histoire. « Chacun, dit Spinosa avec Hobbes, a autant de droit qu'il a de puissance. »

Les tendances fatalistes de l'esprit germanique ne tardèrent pas à dominer l'influence française et à produire une admiration croissante pour « le grand et saint Baruch, » auquel le théologien Schleiermacher

voulait qu'on immolât une boucle de cheveux. Seulement, tandis que Spinoza, épris de l'immuable géométrie, avait tout vu sous l'idée de l'éternité, *sub specie æterni*, les écoles allemandes, éprises de l'histoire, voient toutes choses sous l'idée du temps.

On sait comment, le jurisconsulte Thibaut ayant publié en 1814 son livre sur la *Nécessité d'un code civil général pour l'Allemagne*, Savigny répondit par son écrit célèbre : *Vocation de notre temps pour la législation*. Ainsi commença le grand débat de l'école philosophique et de l'école historique [1]. Celle-ci est encore aujourd'hui plus vivace que jamais en Allemagne, où elle a eu ces dernières années pour principaux représentants MM. Mommsen, Strauss et M. Bluntschli, si libéral dans ses premiers et savants ouvrages sur *le Droit public universel*, si admirateur de l'autorité prussienne dans ses discours à l'université de Heidelberg [2].

Selon l'école historique, le droit n'est pas une création réfléchie et libre de la volonté humaine, c'est un

1. L'école historique était dès lors l'appui officiel du gouvernement. Savigny était ministre et président du conseil d'État ; Eichhorn, ministre de l'instruction publique ; Niebuhr était ambassadeur à Rome. Voir Rotteck, *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, févr. 1841.

2. M. Bluntschli a donné, en 1873, une importante *Histoire du droit public*, qui fait partie de la grande collection d'histoires et de rapports « publiée sous la protection du roi de Bavière Maximilien II, et éditée par la commission historique auprès de l'Académie royale des sciences. » C'est à cette collection qu'appartiennent l'*Histoire de la philosophie allemande*, par M. Zeller et l'*Histoire de l'esthétique*, par M. Lotze.

développement spontané et fatal des tendances d'un peuple [1]. Les constitutions et les législations ne se créent pas, elles poussent ; il n'y a pas de droit naturel imprescriptible et inaliénable : tout droit naît de la coutume et en conséquence du temps. Le génie français, semblable à Descartes, qui prétendait reconstruire la philosophie entière par sa seule pensée, voudrait refaire la société par sa seule volonté ; il croit qu'il suffit de vouloir pour pouvoir et de décréter pour fonder : il a foi dans la puissance de l'homme. L'école historique allemande dresse devant lui, comme un obstacle, la puissance des choses. La volonté ne connaît point le temps ou espère s'en affranchir ; l'histoire la ramène sous l'empire de cette force suprême : à l'idée de révolution subite, elle oppose celle d'évolution lente ; à la liberté personnelle qui s'efforce de rompre avec le passé, elle oppose la loi de continuité et le déterminisme universel. Le droit apparaît alors comme n'étant que la puissance supérieure ; mais cette puissance ne réside ni dans la volonté morale ni dans la force physique de l'individu, choses également passagères qui ne peuvent rien fonder de durable : le droit est la force organisée par le temps, la puissance accumulée des générations. Des

1. Voir Savigny, *Vom Berufe unserer Zeit.* Cf. Thibaut, *Ueber die Nortwendigkeit eines allgemeinen bürgelichen Rechts für Deutschland.* — *Archiv. für die civilistiche Praxis.*

milliers d'animalcules, en s'unissant et en se serrant les uns contre les autres, préparent pendant des siècles, au fond des eaux, les continents qu'on verra surgir à la lumière. Ainsi, dans la barbarie même, se forme la civilisation future; le temps est le vrai génie créateur, parce qu'il est la patience.

Quelque sagesse que renfermassent ces objections de l'école historique à la raison impatiente du mieux, elles ne pouvaient entièrement convaincre l'école philosophique. En vain opposait-on la force du temps à l'élan de la pensée; le temps renferme lui-même une contradiction qui devait obliger la pensée à s'élever plus haut. Si l'infinité des siècles passés est une force avec laquelle il faut compter, l'infinité des siècles à venir n'est-elle pas une force au moins égale, sinon supérieure? S'il ne s'agit que de durer pour avoir raison, le meilleur moyen de durer dans l'avenir ne peut-il pas être de rompre avec le passé? L'histoire nous montre que les institutions qui ont vécu le plus longtemps ont été souvent les plus odieuses, comme le despotisme oriental; elle montre aussi que les grands mouvements de rénovation subite ont su conquérir la durée, que toutes les traditions ont commencé par être des nouveautés, et que toutes les nouveautés heureuses sont devenues des traditions. Il en est des grands faits historiques comme des dynasties : la légitimité dynastique n'est qu'une usurpation qui se

prolonge, et l'usurpation se flatte toujours d'être une légitimité qui commence. Le temps sera donc invoqué aussi bien par les novateurs que par les conservateurs : la seule différence est que les uns, comme dit Platon, « chantent le passé, » tandis que les autres, « chantent l'avenir. »

Aussi vit-on de nouveau l'école philosophique opposer la force de l'avenir, objet de la pensée, à cette force du passé que soutenait l'école historique. Hegel, dont le système n'est plus guère enseigné nulle part, mais dont l'influence se fait partout sentir en Allemagne, crut concilier les deux écoles en identifiant le développement de l'histoire avec le développement de la pensée même, le réel avec le rationnel, le triomphe de la force supérieure avec celui de l'idée supérieure. Restait toujours à savoir quelle est cette force supérieure où l'idée se réalise. Hegel, la cherchant au-dessus de l'individu et des générations particulières, reconnaît tout d'abord dans la nation une puissance générale à laquelle doivent se subordonner les individus et en qui réside vraiment la force de l'avenir. La nation, par rapport aux citoyens, représente le droit. Hegel revient ainsi à cette antique conception qu'on pourrait appeler le panthéisme politique ; il rompt avec Kant, qui avait considéré l'individu comme fin en lui-même et par conséquent comme portant en lui-même ce caractère d'inviolabilité morale qu'on nomme

le droit. « L'homme, dit Hegel, est sans doute fin en soi et doit être respecté comme tel ; mais l'homme individuel n'est à respecter comme tel que par l'individu et non quant à l'État, parce que *l'État ou la nation est sa substance*[1]. » Telle est la nouvelle forme de la raison d'État encore en faveur dans les universités allemandes. Il y a deux morales, pour l'individu et pour la nation : une fois dans l'État, l'homme n'a plus d'autres droits que ceux qui lui sont conférés par l'État lui-même. Les actions justes deviennent celles où « l'esprit individuel » s'identifie « à l'esprit de la nation. » On pourrait dire, pour traduire en termes moins métaphysiques la pensée de Hegel : — Les actions justes sont les forces qui agissent dans le même sens que la force nationale, les actions injustes celles qui agissent dans un sens opposé : les premières réussissent, les secondes échouent. La puissance individuelle et passagère qui prétend s'exercer contre la puissance nationale, seule durable, ressemble à un homme qui, lançant une pierre dans une direction opposée au mouvement de la terre, espérerait lui faire poursuivre indéfiniment sa route : ne la verrait-il pas bientôt, après une courbe plus ou moins allongée, retomber vaincue vers le centre commun d'attraction pour être emportée avec tout le reste? Cet homme au-

1. *Histoire de la Philosophie*, t. IV, p. 292.

rait mal compris les lois de la mécanique; il en est d'autres qui comprennent mal les lois et le sens du mouvement national : leur erreur de direction est une erreur de droit.

Le mouvement national a lui-même sa justification dans l'évolution universelle, cette providence du panthéisme si souvent invoquée de nos jours. Si la puissance nationale est réelle, c'est qu'au fond elle est rationnelle. Selon Hegel, une nation ne s'élève sur les autres que soutenue par une idée. Tant qu'elle sert l'évolution du monde, « mouvement d'un tout qui se connaît, » les autres nations, en perdant leur force, « perdent leur droit. » Le peuple allemand en particulier est le peuple élu de la philosophie. « Nous avons reçu, disait Hegel en 1816, la mission d'être les gardiens de ce feu sacré, comme aux Eumolpides d'Athènes fut confiée la conservation des mystères d'Éleusis, et aux habitants de Samothrace celle d'un culte plus pur, ainsi que l'esprit universel avait donné au peuple d'Israël la conscience que de son sein il sortirait renouvelé [1] »

Ce qui fait la force des individus et des générations, c'est, avons-nous vu, l'esprit national qu'ils portent en eux; l'esprit national à son tour ne peut devenir la force suprême qu'en s'identifiant avec l'esprit des autres peuples : par une expansion nécessaire, il tend

1. *Œuvres*, t. XIII, p. 5.

à les absorber en lui. Chaque individu voudrait être la nation, chaque nation voudrait être le monde. Nouvelle manifestation du droit de la force : ce droit s'exerce de peuple à peuple, et le destin, par la guerre, tranche les questions; car le destin est une justice, et, dans les rapports des nations entre elles comme dans les rapports de la nation à l'individu, ce qui est réel est rationnel. « La guerre, forme absolue du duel, vient se placer entre le meutre et la vengeance : c'est le besoin de la destruction et un affranchissemen. nécessaire. La destruction en effet, selon Hegel, affranchit l'être de ses formes ou déterminations présentes, et rétablit « l'absence de détermination » d'où sortiront des formes nouvelles. « Cette destruction s'est montrée dans toute sa sauvage beauté en Orient, où elle avait pour représentants Tamerlan et Gengiskan, qui, comme des balayeurs envoyés de Dieu, nettoyèrent des contrées entières. » La guerre est une dialectique en action. Hegel, faisant d'avance la théorie de cette brutalité même que ses compatriotes devaient plus tard montrer à l'Europe étonnée, aboutit à ces formules bizarres : « Le fanatisme de la destruction, puisqu'il est l'élément absolu et qu'il prend la forme naturelle, est invincible par le dehors, la différence et la détermination étant soumises à l'indifférence et à l'indétermination. » Heureusement Hegel nous apprend que le génie destructeur s'anéantit lui-

même par son excès : « comme toute négation en général, il contient en soi sa négation ; la marche de la destruction naturelle vers la destruction absolue constitue la rage, qui a sa négation en soi. »

Telle est la métaphysique de la guerre; de nos jours, où l'on vit encore en Allemagne sur le fonds de Hegel, on fera l'esthétique de la guerre. En 1873, dans une leçon sur la guerre et les arts, M. Frédéric Vischer célébrait la beauté du terrible, et allait jusqu'à présenter la guerre comme un remède aux ennuis de l'existence commune. « Je ne sais quelle inquiétude et quelle angoisse pèsent sur la vie; il n'est pas besoin d'être lâche pour être par moments opprimé de lugubres appréhensions, pour démêler sous les êtres qui nous entourent comme autant de menaces et de fantômes. » Voilà une angoisse toute romantique et germanique, née du symbolisme universel. Il y a plus d'une manière, selon M. Vischer, de secouer cette angoisse; « l'une des plus efficaces, c'est de se mêler aux mouvements fougueux de la guerre. Celui qui ne compte plus avec la vie éprouve, au milieu des images de mort qui l'assaillent de toutes parts, un reconfort intime; les nuages qui l'obsédaient se dissipent, et il jouit de la vie elle-même avec plus de plénitude et d'intensité. »

De leur côté, les théologiens, lecteurs assidus de l'Ancien Testament et adorateurs du Dieu des armées,

s'accordent avec les philosophes pour ériger la guerre en œuvre sainte et pour donner raison au plus fort. Les hétérodoxes, comme Strauss, ne le cèdent en rien aux autres. « Une intelligence plus profonde de l'histoire nous a appris que c'est l'instinct d'expansion des peuples qui éclate dans l'ambition des conquérants, et qu'ils ne sont que les représentants d'aspirations générales. La suppression de la guerre n'est pas moins chimérique que la suppression des orages, et ne serait pas moins dangereuse. L'*ultima ratio* des peuples sera, dans l'avenir comme par le passé, le canon. »

La théorie hégélienne de la guerre, par un progrès nouveau, ne pouvait manquer de se combiner avec l théorie germanique des races et avec le système de Darwin. A la puissance des individus, à celle du temps, à celle des peuples, succède la force des races, et par conséquent le droit des races que la lutte des nations fait surgir. Sous cette nouvelle forme, le droit de la force essaye de se justifier absolument en se révélant comme la loi de la nature entière. Pour faire le triage des espèces qui méritent la vie et de celles qui doivent périr, la nature n'a eu qu'à laisser agir à travers les longues périodes des anciens âges les lois mécaniques de la force; cette apparente brutalité est sagesse, cette force est droit. Les plus forts en effet ne sont-ils pas ceux qui, grâce à une supériorité naturelle ou acquise, se trouvent le mieux en

harmonie avec les conditions nouvelles de l'existence, et qui, dans le mécanisme de leurs organes, ont devancé l'avenir? Les grands arbres étouffent les petits et leur enlèvent la lumière du soleil avec la sève de la terre; mais c'est en se nourrissant des débris de ces arbustes inférieurs qu'ils dressent de plus en plus haut leur tête, signe d'une race perfectionnée. La même loi de guerre et de sélection mécanique régit l'humanité. « Dans le monde de l'homme comme dans le monde animal, ce qui règne, dit Schopenhauer, c'est la force et non le droit..... Le droit n'est que la mesure de la puissance de chacun[1]. » M. Alexandre Ecker aboutit aux mêmes conclusions dans son étude sur la sélection naturelle appliquée aux peuples. « La dernière guerre, dit-il, nous fournit la preuve que l'histoire des nations repose également sur des lois naturelles et se compose d'une série de nécessités absolues, série dans laquelle la balance penche toujours du côté du progrès[2]. »

Avons-nous atteint, avec la puissance supérieure des races, le terme des évolutions accomplies par cette mouvante philosophie du « droit historique? » — Les admirateurs des triomphes de la Prusse voudraient bien s'en tenir au point où nous sommes parvenus,

1. *Parerga und paralipomena*, p. 203. *Ethique*, 109.
2. Discours prononcé à l'Université de Fribourg-en-Brisgau, le 18 février 1871.

et fixer à jamais la pensée dans l'idée de la race germanique, représentée par la Prusse, représentée elle-même par son empereur; mais le mouvement irrésistible de la logique entraîne l'esprit plus loin et plus haut. Ne faut-il pas convenir qu'il existe une force supérieure à celle de la race même, celle de l'humanité? Hommes, générations, peuples et races n'ont qu'une puissance passagère; l'humanité est la puissance durable; tandis que les individus disparaissent, le type de l'espèce demeure. Ainsi, dit Schopenhauer, on voit les gouttelettes d'une cascade s'élever et retomber en poussière, tandis que l'arc-en-ciel qu'elles forment plane au-dessus d'elles immobile.

S'il en est ainsi, le droit ne saurait être simplement la direction latine, germaine ou slave; il doit être la direction humaine. Hegel l'avait du reste reconnu, et ses disciples de la gauche, Feuerbach, Bruno Bauer, Arnold Ruge, puis, plus récemment, Lassalle et les socialistes contemporains, ont poussé jusqu'au bout la pensée du maître : Dieu n'existe que dans l'humanité, et l'humanité n'a d'autre vie que la vie présente. « Que la volonté de l'homme soit faite, » voilà, comme disait Feuerbach, la loi unique; le culte de l'humanité est le seul culte, et la force de l'humanité est le seul droit.

Dans la pratique, la force de l'humanité devient la force du plus grand nombre, et c'est au nombre, selon

les démocrates de la gauche hégélienne, que l'avenir appartient. Le suffrage universel, à en croire cette école, n'est point, comme on l'admet en France, l'expression d'un droit inhérent à chaque individu par cela seul qu'il est libre et participe au contrat social : c'est un simple moyen de compter les forces avant d'en venir à la lutte. En déterminant ainsi d'avance le résultat probable du conflit, on prévient le conflit lui-même, et le traité de paix précède la guerre au lieu de la suivre.

Cependant les majorités ne sont elles-mêmes que des forces variables, qui se déplacent sans cesse. La majorité d'aujourd'hui peut être renversée non-seulement par la majorité de demain, mais par une minorité et même par un seul homme. De là encore pour le pouvoir une lutte incessante, où les vieilles classes sociales s'efforceront de retarder l'avénement des nouvelles, où les nouvelles se diviseront à leur tour contre elles-mêmes. Le suffrage n'étant présenté que comme un substitut de la force, on en reviendra à la force toutes les fois qu'il sera nécessaire. Cette guerre des classes et non plus des races, où le césarisme et la démocratie sont en présence, parfois alliés, finalement ennemis, a pour but d'établir enfin un « règne du *moi* » sans autre droit que la force. « Que m'importe le droit ? disait Max Stirner, je n'en ai pas besoin. Ce que je puis acquérir par la force, je le

possède et j'en jouis. Ce dont je ne puis m'emparer, j'y renonce, et je ne vais pas, en manière de consolation, me pavaner avec mon prétendu droit, avec mon droit imprescriptible [1]. »

La société réduite à un système de forces où le triomphe appartient, en fait et en droit, au plus puissant ou au plus intelligent, telle est la perspective finale devant laquelle nous laissent les écoles de l'Allemagne. Le droit n'est que la force transformée, comme tous les phénomènes de la nature ne sont que du mouvement transformé. La force prime le droit, ou plutôt il n'y a pas de droit, il n'y a que des compromis ou des conflits entre les forces [2]. Le travail du

1. *Der Einsige und sein Eigenthum*, p. 275.

2. C'est là, semble-t-il, la pensée intime de M. de Bismarck, bien qu'il n'ait pas employé expressément la formule qu'on lui attribue : la force prime le droit. Cette témérité de langage eût été du reste peu compatible avec la prudence politique du ministre-président. Dans la séance du 27 janvier 1863, il y eut une discussion entre la chambre et la couronne à propos de l'usage illégal du budget par le gouvernement. M. de Bismarck, après s'être efforcé de représenter la violation des lois constitutionnelles comme une application de ces lois mêmes, laissa entendre que si le parlement n'accordait pas les subsides, le gouvernement les prendrait. — « Un homme d'État d'une grande expérience en matière de constitution a dit que toute la vie constitutionnelle n'est qu'une suite de compromis. Que l'un des pouvoirs veuille persister dans ses propres vues avec un absolutisme *doctrinaire*, la série des compromis se trouve interrompue; à leur place naissent les conflits, et comme l'existence de l'État ne peut s'arrêter, les conflits dégénèrent en questions de force ; car celui qui a la force en main continue d'avancer dans le sens qui est le sien, parce que la vie de l'État, je le répète, ne peut s'arrêter un instant. » Le comte de Schwerin, dans sa réponse, traduisit cette théorie soi-disant constitutionnelle en ces termes : « La force prime le droit. » Le ministre-président ne pouvait accepter une formule aussi précise. « Je ne me souviens pas, répliqua-t-il, d'avoir réellement employé de pareilles expressions, et *malgré les marques d'incrédulité* avec lesquelles vous accueillez ma rectification, j'en appelle à votre mémoire; si

jurisconsulte et du politique ne diffère pas, au fond, du travail de l'ingénieur : organisation d'une armée et organisation d'un pays, opérations militaires et lois civiles, tout est affaire de mécanique ; la méca-

elle est aussi sûre que la mienne même, elle vous dira que j'ai simplement exprimé ce qui suit : j'ai conseillé un conpromis, parce que sans cela doivent se produire des conflits, que ces conflits sont des questions de puissance, et que, la vie de l'État ne pouvant subir de temps d'arrêt, celui qui se trouve en possession de la puissance serait *dans la nécessité d'en user.* » On sait comment M. de Bismarck en usa en effet, et de quelle manière le même parlement qui avait refusé les subsides, accorda plus tard au gouvernement un bill d'indemnité pour l'illégalité de sa conduite. Le succès justifie tout. M. de Bismarck, cependant, tenait à se délivrer de la formule devenue populaire dans laquelle on avait résumé sa théorie et sa pratique. « Je me permets, dit-il, dans la séance du 12 mars 1869, de rappeler que la fameuse maxime : la force prime le droit, dont je ne me suis jamais servi, est sortie de la bouche de M. le préopinant (le comte de Schwerin). » Ce dernier répondit qu'il n'avait pas voulu mettre *dans la bouche* du comte de Bismarck la maxime en question ; il s'était borné à dire que les paroles prononcées par le ministre président « *culminaient* dans cette idée que la force prime le droit, » et il maintenait encore aujourd'hui une telle interprétation. — Il faut croire que M. de Bismarck avait à cœur de se disculper, car il revint encore sur ce sujet dans la séance du 1er avril 1870. « Ces mots ne sont pas plus sortis de ma bouche que celui de *la force prime le droit*, et autres inventions semblables. C'est vraiment un tort, suivant moi, que de prendre à l'égard des paroles dites par le représentant du gouvernement fédéral, cette liberté de leur faire subir de petites, je n dirai pas *falsifications*, mais *exagérations*, comme on le fait pour les paroles d'autres collègues, lesquelles n'ont pas autant de poids en Allemagne et à l'étranger. » Même rectification dans la séance du 1er avril 1871. — Ce qui nous intéresse ici, en définitive, c'est de savoir quelle théorie se dégage des paroles de M. de Bismarck. N'est-ce pas la suivante ? Ce qu'on appelle en France *le droit* et en Allemagne *le droit abstrait* n'existe pas, et la force supérieure avance toujours dans sa direction propre, sans autre règle qu'elle-même ; si elle peut s'entendre avec les autres forces, il y a compromis ; si elle ne peut s'entendre, il y a conflit ; le gouvernement, représentant la vie de l'État et ayant en main la force, se passe au besoin de l'approbation du parlement. En deux mots : Donnez-moi votre concours, et, si vous me le refusez, je passe outre. — Mais, pourra-t-on demander, si le peuple allemand, se trouvant en possession de la force et jugeant que la vie de l'État — c'est-à-dire la sienne — ne peut s'arrêter, en usait pour renverser le gouvernement, aurait-il à son tour le droit par cela même qu'il aurait la force ? M. de Bismarck a-t-il songé à cet conséquence nécessaire de sa métaphysique politique, ou trouverait-il dans Hegel une autre thèse pour contredire la précédente ?

nique, à laquelle viennent se réduire les autres sciences, est la vraie logique de la force où s'accomplit l'identité cherchée entre « le rationnel et le réel ; » elle est pour l'humanité, comme pour la nature, cette justice armée d'une balance où le poids le plus fort entraîne le plateau.

III

PERFECTIONNEMENTS QU'ON PEUT DONNER A LA DOCTRINE DE LA FORCE. IDÉAL QU'ELLE DOIT POURSUIVRE.

Nous avons suivi, avec les écoles de l'Allemagne, une voie qui aboutit soit à la lutte plus ou moins brutale des individus entre eux, soit à l'absorption de l'individu dans la nation, dans la race, dans l'humanité et finalement dans le nombre : c'est le fatalisme tour à tour anarchiste et absolutiste. Il semble alors que les objections se pressent contre cette philosophie de la force. — Ériger la force en droit, dira-t-on aux partisans des écoles allemandes, c'est l'ériger en règle ; mais une règle doit précéder et dominer les choses auxquelles on l'applique : vous, au contraire, vous donnez pour règle de l'action les résultats de l'action même et le succès qu'elle attend de l'avenir. La série de ces résultats n'est jamais épuisée, et ce succès est toujours provisoire. La force est variable, et il n'y a

point dans l'histoire de puissance définitivement supérieure; dans ce mouvement sans fin, on ne sait sur quoi se fixer. — En outre, le mot de droit n'a aucun sens en votre bouche, s'il n'ajoute pas à la force une idée nouvelle. De ce que vous êtes le plus fort, vous pouvez simplement conclure que vous êtes le plus fort : c'est là, comme dirait Kant, une proposition purement analytique, qui n'avance à rien; mais vous ajoutez qu'en définitive le plus fort a raison. Cette synthèse du réel et du rationnel est-elle suffisamment justifiée? Ne dépassons-nous pas la réalité de deux manières, par la pensée et par la volonté, en concevant et en voulant quelque chose de mieux que ce qui est? Hegel, qui paraissait d'abord suspendre la réalité à l'idée et subordonner ainsi l'école historique à l'école philosophique, finit par soumettre l'idée à la réalité et par diviniser l'histoire. « Donner l'intelligence de ce qui est, nous dit-il, tel est le problème de toute philosophie, car ce qui est est la raison réalisée. Pour dire ce que le monde doit être, la philosophie vient toujours trop tard, car, en tant qu'elle ne fait que réfléchir le monde par la pensée, elle ne peut venir qu'après que le monde est déjà formé et tout achevé. » — Il n'y a donc pas plus lieu de critiquer ou de corriger l'histoire que de corriger la nature; c'est l'absolution implicite de toute injustice et de tout despotisme, c'est un universel optimisme comme dans

Spinoza. Combien Schopenhauer et M. de Hartmann sont plus près du vrai quand ils appellent l'histoire « le rêve confus et pénible de l'humanité ! » On veut que nous nous inclinions devant le fait accompli et que nous adorions le « droit historique, » c'est-à-dire le succès; mais l'idée, loin d'adorer le fait, le juge, et, loin de le subir, le domine. Autre chose est d'expliquer, autre chose de justifier; de ce que toute réalité est rationnelle en ce sens qu'elle a sa raison dans des causes suffisantes, il n'en résulte pas qu'elle soit rationnelle en ce sens qu'elle aurait sa raison dans une fin suffisante : les métaphysiciens allemands ne devraient pas confondre si facilement dans leurs formules la « causalité » et la « finalité. » Sous ce dernier rapport, la réalité n'est jamais entièrement rationnelle, et c'est ce qui l'oblige à un travail sans fin; le rationnel, d'autre part, n'est jamais entièrement réel, et c'est ce qui produit la révolte incessante de la pensée contre les choses. L'histoire des idées, l'histoire intellectuelle, avance toujours; l'histoire physique et politique est toujours en retard. A quoi servirait l'intelligence, sinon à devancer les choses et à les entraîner avec elle ? Le droit n'est pas le fait, c'est l'idée en avant sur le fait et lui montrant la direction qu'il doit suivre.

Selon la remarque d'un hégélien, M. Arnold Ruge, « tout en continuant avec Kant et Fichte de proclamer

la liberté la fin de l'histoire, la philosophie de Hegel vivait en paix avec tout le monde, même avec la servitude la plus absolue; elle se montra satisfaite de toute situation, de tout résultat actuel, le considérant comme arrivé avec nécessité[1]. » L'exemple donné par Hegel n'a été que trop suivi en Allemagne : le fatalisme a fini par y étouffer le libéralisme.

Destruction de toute règle fixe au profit des forces variables, absorption de l'idée dans le fait et de la liberté dans le despotisme, est-ce là pourtant le dernier mot des doctrines de l'Allemagne contemporaine? La théorie de la force n'a-t-elle point, elle aussi, son idéal qu'elle peut opposer au fait et où elle peut trouver une règle de direction? Cet idéal ne consisterait-il pas dans une certaine liberté sociale qui n'est point incompatible avec le fatalisme? Il n'est pas sans importance pour la cause libérale, menacée aujourd'hui par l'Allemagne, de savoir si la liberté ne se recommanderait pas au point de vue même de la force, et si elle n'est point la plus grande des forces.

En ce cas, la doctrine fataliste ne serait pas encore arrivée en Allemagne à la forme définitive qu'elle revêtira dans un temps plus ou moins rapproché. Pour prévoir le développement historique d'une doctrine, il suffit d'en développer soi-même les conséquences

1. Arnold Ruge. *Zwei Jahre in Paris*. Leipzig, 1843.

logiques et de hâter ainsi par la pensée l'œuvre du temps. Avant de réfuter la doctrine allemande, il faudrait d'abord la compléter, comme elle se complétera un jour elle-même ; car, si on s'arrêtait à moitié chemin dans les déductions, le jugement ne pourrait être définitif, et il suffirait d'un nouveau progrès de la doctrine pour remettre tout en question. Essayons donc, afin de rendre l'appréciation moins difficile, d'aller plus loin que ne sont allés encore les Allemands. Cherchons si le fatalisme, dans ses dernières déductions, ne tendrait pas à sortir du despotisme ou de l'anarchie pour s'élever jusqu'au libéralisme, et si la doctrine germanique de la force n'aspirerait pas ainsi à se rapprocher de la doctrine française du droit, En un mot, ne pourrait-on construire d'avance, quelque étranges que les expressions paraissent, une sorte de fatalisme libéral, et montrer que c'est là l'idéal dont les écoles allemandes seront forcées elles-mêmes de poursuivre la réalisation ? — Il restera d'ailleurs à chercher si la réalisation de ce libéralisme idéal est possible pour les écoles qui nient le droit, et si elles sont capables d'atteindre réellement ce qu'elles sont logiquement obligées de poursuivre.

L'idéal de la doctrine de la force, c'est naturellement de réaliser la plus grande puissance dans la société par une heureuse application des lois de la mé-

canique. Puisque la mécanique gouverne aujourd'hui le monde, demandons-lui quels sont les mécanismes les plus parfaits et les plus riches en force vive. Ne sont-ce pas ceux qui, une fois abandonnés à eux-mêmes, marchent par eux-mêmes le plus longtemps possible, et se rapprochent ainsi de l'irréalisable idéal : le mouvement perpétuel? Pour arriver à cette perfection, il faut laisser chaque force se développer dans sa direction naturelle et propre, et n'exercer que la contrainte strictement nécessaire pour tourner le mouvement des parties au profit de l'ensemble. On obtiendra ainsi une plus grande intensité de force. Un mécanicien habile fait servir les obstacles mêmes à son but : il les respecte dans une certaine mesure, les laisse agir, puis, s'emparant de leur travail, par une combinaison ingénieuse il change en secours ce qui était une entrave, en puissance ce qui semblait une résistance. Ainsi doivent faire le jurisconsulte et le politique. L'idéal de la « mécanique sociale » nous apparaît déjà comme laissant aux individus la plus grande liberté possible; nous prenons d'ailleurs ce mot de liberté en un sens physique, comme on dit que le mouvement d'un corps est libre lorsque ce corps peut se déplacer en toute direction.

Cette latitude laissée aux forces individuelles aurait pour résultat dans l'ordre social non-seulement une plus grande intensité, mais encore une plus

grande variété d'effets ou, comme disent les savants, une multiplication d'effets. Un rayon de lumière qui traverse un milieu de densité uniforme conserve lui-même une teinte uniforme ; mais, s'il se meut, se réfracte, se réfléchit à travers une variété de milieux, il s'épanouit et étale la diversité de ses nuances : le simple rayon est devenu un riche tableau, le point lumineux est devenu un monde. De même dans la société les rayons de lumière intellectuelle ont besoin d'un milieu varié : l'uniformité produit un état neutre et mort, la diversité et l'originalité engendrent les découvertes nouvelles, les applications nouvelles, et en un mot semblent multiplier les forces en multipliant leurs effets. Les Chinois, depuis une haute antiquité, ont fait des découvertes scientifiques dont les résultats auraient dû être innombrables, et pourtant, malgré l'invention du papier, de l'imprimerie et de la poudre, ils sont restés presque au même point : c'est que la lumière de la pensée a rencontré chez eux un milieu uniforme où elle n'a pu déployer le faisceau de ses conséquences et produire des changements à l'infini. Quand l'Allemagne aura réussi à trouver son unité dans le despotisme militaire, on verra s'arrêter chez elle les effets variés de la science et de l'industrie : déjà ce résultat s'y fait sentir, et c'est là une loi de mécanique sociale trop oubliée par les nations éprises d'unité. Qu'est devenu cet individualisme dont

les Germains se sont longtemps enorgueillis ? Il s'absorbe de plus en plus dans leur panthéisme politique. G. de Humboldt comprenait mieux le véritable idéal lorsqu'il disait : « La seule condition désirable pour l'homme est un état où chacun jouisse de la liberté illimitée de se développer lui-même selon son caractère individuel. »

La liberté physique des forces, outre l'intensité et la variété, produit encore la stabilité. Nous nous retrouvons ici en face d'une erreur sociale qui est en même temps une erreur de mécanique. On croit généralement que l'uniformité et l'unité résistent mieux aux obstacles; au contraire, — Goethe et le physiologiste Baer l'ont montré, — rien de plus fragile et de plus instable qu'un tout uniforme : comme il se trouve au milieu d'influences variées et qu'il n'a point en lui-même une variété capable de se mettre en harmonie avec ces influences ou de se plier aux obstacles, il est bientôt désagrégé, divisé, détruit. Les espèces d'animaux qui n'ont pas su se modifier selon les circonstances, qui s'en sont tenues à un type inflexible, ont fatalement disparu de la surface du globe. Tels sont les peuples qui se proposent un idéal de fausse unité et qui ne veulent pas se modifier avec le progrès des siècles. Il est bon de résister, il faut aussi savoir céder, avoir réponse à tout dans ses organes. Encore une leçon de la mécanique qui a sa valeur dans l'ordre

social, et que la philosophie allemande ne devrait pas négliger. La société la plus forte sous tous les rapports est la société la plus libre.

La liberté physique, qui donne aux forces sociales intensité, variété et durée, entraîne une égalité progressive qui s'impose aussi aux Allemands par des raisons toutes mécaniques. Pour assurer à un système de forces ce qu'on appelle un mouvement libre, il faut que ces forces se pressent également de toutes parts, et qu'en chacune l'action exercée contre les autres soit égale à la réaction des autres contre elle. De même, dans la sphère des forces sociales, pour obtenir le plus haut degré de puissance, il faut que la contrainte soit non-seulement aussi minime que possible, mais aussi réciproque, aussi égale que possible; vous ne devez me contraindre, — et Kant l'a bien fait voir, — qu'aux actes auxquels je puis également vous contraindre, par exemple à ne pas m'enlever ma vie ou mes biens. Avec ce minimum de contrainte réparti également dans toute la masse du corps social, nous obtiendrons le maximum de force. Voilà l'égalité fondée à son tour sur des raisons de mécanique sociale qui sont valables à la fois pour les partisans des doctrines adverses.

Allons plus loin. Si les forces libres et soumises à l'égalité par leur équilibre réciproque arrivent ensuite à se confondre dans un mouvement commun vers un

but commun, cette concorde des forces deviendra pour les Allemands la manifestation mécanique de ce que les Français nomment en langage moral la fraternité.

Tel est l'idéal de libéralisme auquel tendra, en se perfectionnant, l'antique doctrine du fatalisme et de la force qui séduit l'Allemagne contemporaine. Sans doute la réalisation de cet idéal ne serait encore qu'un libéralisme tout extérieur : liberté apparente, égalité apparente et surtout fraternité apparente. Au fond, ce serait toujours un équilibre fatal de forces, mais ces forces auraient du moins trouvé la meilleure manière de se mettre en harmonie et la plus parfaite imitation d'un régime de vraie liberté. Il nous reste à chercher si la réalisation de cet idéal est possible par le seul jeu physique des forces, et sans que la société ait besoin de ce principe moral qu'on nomme proprement le droit. L'examen détaillé de cette question demanderait de longs développements; sans prétendre faire une *réfutation* en règle, nous nous contenterons, en ce moment, d'appeler l'attention sur les premières difficultés auxquelles la doctrine de la force aboutit[1].

1. En général, nous croyons peu aux *réfutations* proprement dites. Les doctrines doivent être classées hiérarchiquement, subordonnées l'une à l'autre, absorbées l'une dans l'autre. Nous nous contenterons donc de faire voir que le fatalisme de la force est une doctrine de degré inférieur : son idéal n'est pas le plus haut qu'on puisse poursuivre et sa réalité n'est pas démontrée; aussi aura-t-elle besoin de se compléter par la doctrine utilitaire, laquelle à son tour appelle une doctrine plus haute. Dans chacune, d'ailleurs, il y a une vérité fondamentale qui peut se concilier avec la vérité des autres doctrines, et nous essayerons plus tard de la dégager. Voir le *livre troisième*.

IV

LA DOCTRINE DE LA FORCE PEUT-ELLE RÉALISER L'IDÉAL QU'ELLE EST OBLIGÉE DE POURSUIVRE?

Les législateurs et les politiques de la force, s'ils s'oublient eux-mêmes et n'ont en vue que le développement de la puissance commune, s'efforceront de réaliser, dans les lois civiles et dans les constitutions politiques, l'idéal de libéralisme que nous avons tracé tout à l'heure. De son côté, chaque citoyen, quand il se placera au point de vue général et non à son point de vue particulier, quand il pensera et agira pour ainsi dire en législateur, poursuivra le même idéal de liberté pour tous. Par malheur, le point de vue impersonnel et le point de vue personnel, le bien général et le bien particulier, peuvent se trouver en opposition; nous savons assez que l'opposition est la loi même des forces. Quelle sera alors l'attitude de l'individu en face de la société, lorsque, bien convaincu du système fataliste, il se dira que toute idée d'un droit supérieur est une

chimère? — Là se trouve la difficulté véritable. Pour réaliser l'idéal de la société la plus forte, il faut que les individus y prêtent leur concours et y conforment leurs actions. Or, pour nous concilier le concours de l'individu, nous n'avons que trois moyens : l'obligation morale, la persuasion logique, la force physique.

Les partisans du fatalisme germanique ont renoncé à la vieille notion d'obligation morale en supprimant l'idée morale du droit. Le vrai sens de leur philosophie du droit, c'est qu'au fond il n'y a pas de droit proprement dit, comme le vrai sens de leur morale c'est qu'au fond il n'y a pas de *devoir*. Ils ne pourront donc présenter l'idéal de la société la plus forte comme une fin dont la poursuite serait *moralement obligatoire* pour l'individu.

Est-ce donc par la pure logique qu'ils persuaderont à l'individu de se sacrifier au besoin pour cet idéal de la société? — Laisser aux autres hommes leur liberté physique, les traiter en égaux et s'unir même à eux par une fraternité apparente, c'est assurément chose logique de la part d'un individu tant qu'il se considère par abstraction comme simple partie du corps social; mais si à un moment donné le bien général et le bien particulier se trouvent en flagrante opposition, si par exemple je suis placé entre la faim et un vol à main armée, que faudra-t-il faire? — En général, je l'accorde, le plus sûr et le plus logique est de se ré-

gler sur le mouvement de l'ensemble ; mais actuellement je puis détourner à mon usage la force dont je dispose, et si je ne le fais pas, je serai victime du mécanisme général. Faut-il donc, si je ne suis qu'un rouage, que je me laisse écraser entre les roues de votre grande machine plutôt que de me conserver aux dépens d'un autre rouage ? S'il n'existe que ce mécanisme matériel avec la fatalité de ses lois, pourquoi le respecter ? Selon M. Kirchmann, le respect n'est que « le sentiment d'une puissance démesurément supérieure à la nôtre : » c'est dire qu'il se réduit à la crainte ; mais si c'est présentement ma puissance, à moi, qui peut être supérieure à la puissance d'un autre homme ou à celle de la société tout entière, que m'importe votre idéal de liberté mécanique, d'égalité mécanique, de fraternité mécanique ? Que m'importe l'avenir, où je ne serai plus, en face du présent, où je suis et où je souffre ? Dût votre machine se briser tout entière, je conserve mon mécanisme aux dépens du vôtre, et j'agis fatalement comme vous agissez fatalement. Qu'avez-vous à dire ?

Ne pouvant ni obliger moralement l'individu à respecter le droit de tous, ni le convaincre logiquement, les partisans du fatalisme germanique n'auront plus d'autre ressource, pour réaliser leur idéal social, que de contraindre physiquement l'individu à subir la force de tous. — C'est l'affaire de la société, diront-ils

que de s'assurer à elle-même le triomphe, et elle a pour cela deux moyens : d'abord établir le plus d'harmonie possible entre la force collective et la force individuelle, puis, dans les cas de collision inévitables, mettre de son côté la force dernière par une bonne police et par une bonne armée.

Sans vouloir entrer dans le détail infini de ces questions pratiques, signalons les principales difficultés. L'organisation sociale ne sera jamais assez parfaite pour mettre fin à l'antagonisme des individus et de leurs intérêts. C'est ce que les Allemands reconnaissent; ils ne partagent pas, sur ce point, l'illusion de l'école anglaise [1]. Ils espèrent seulement mettre de plus en plus la force finale du côté de la société. Mais est-il sûr, peut-on leur demander, que la société demeurera finalement la plus forte, si chaque individu tire tout à soi, oppose une résistance sourde à ce qui exige un sacrifice quelconque de son intérêt, et s'efforce de se faire seul centre du système social? Le mécanisme de la société résistera-t-il à cette force de dissolution qui travaillera à la fois tous ses rouages? Sans doute, dans tout mécanisme, chacune des forces réunies sous une force supérieure tend à agir en son sens propre, selon sa propre nature, comme si elle était seule, et cependant le mécanisme subsiste tant

1. Voir plus loin, dans notre étude sur l'école anglaise, la théorie d'une organisation sociale parfaite.

que la force qui coordonne le tout est assez puissante. La dissolution n'en arrive pas moins toujours, dès que cette force centrale faiblit. Or, dans l'hypothèse allemande, la société, qui n'a jamais de droit réel à l'égard de l'individu, n'a pas toujours la force : ne l'aura-t-elle pas de moins en moins à mesure que les individus seront plus intimement convaincus de l'inanité même des droits et de l'unique réalité des forces? La civilisation future, fondée exclusivement sur le jeu fatal de ces forces, ne sera au fond que la lutte universelle devenue consciente de sa nécessité, par conséquent la barbarie universelle devenue consciente de soi, car la guerre des égoïsmes est l'essence même de l'état barbare. Mais, dès que cette conscience existera dans sa pleine clarté, toute illusion de justice morale et de droit ayant disparu, la barbarie intérieure, raisonnée et savante, ne fera que s'accroître et prendre mieux conscience de soi par le progrès même de la civilisation extérieure : les hommes vus du dehors fussent-ils l'un pour l'autre des agneaux, ils n'en seront pas moins au dedans, comme le croyait Hobbes, des loups, et ils le sauront. Dès lors ne redeviendront-ils pas loups ouvertement toutes les fois qu'il le faudra? S'il en est ainsi, chaque cité ressemblera à cette ville où, dit Montaigne, « le roi Philippus fit un amas des plus méchants hommes et incorrigibles qu'il put trouver et les logea tous. » Elle s'appela de leur nom la

cité des méchants, Ponéropolis. « J'estime, ajoute Montaigne, qu'ils dressèrent des vices mêmes une contexture politique entre eux. » N'est-ce point une contexture analogue, mais plus raffinée, que réalisera la civilisation conçue à la manière allemande, où, sous les dehors mêmes de la paix, subsistera la guerre profonde des égoïsmes, et où l'avantage restera à celui qui aura le mieux calculé ? En un mot, il est douteux que le lien social puisse devenir physiquement de plus en plus fort à mesure que l'égoïsme conscient de l'individu le rendra moralement plus faible. Telle est l'antinomie dont on peut demander à l'école allemande une solution.

Ce qui se passera d'individu à individu se passera de nation à nation ; et nous revenons encore par ce côté à ce que nous voulions faire cesser : il faudra se résigner, avec M. Strauss, à un état de guerre perpétuelle, sans autre justice que celle de la mécanique et des mathématiques, appliquée par les ingénieurs et les tacticiens. Même conflit entre les races et entre les classes. Chaque race européenne se prétendra supérieure ; chacune s'attribuera, avec la force, le droit d'absorber les autres comme des parties dans le grand tout. La Prusse parle aujourd'hui de sa mission pangermanique ; la Russie lui répond déjà en invoquant un droit non moins sacré, le droit des races slaves et la mission panslaviste. La France, séduite jadis par

ces spéculations sur les races, et ne se doutant pas qu'on retournerait un jour contre elle la théorie, n'a-t-elle pas voulu aussi invoquer un droit particulier pour justifier des essais de conquête lointaine? N'a-t-on pas voulu nous persuader de notre mission latine? Par un respect plus grand de la langue que du droit, on n'a pas osé appeler cette mission de son nom véritable, un panlatinisme. De toutes ces missions, quelle est la vraie? Le monde sera-t-il germain, latin, saxon ou slave? Vainqueurs hier, les Latins sont aujourd'hui vaincus; mais les Germains à leur tour peuvent être vaincus un jour par les Slaves. Nous voilà entraînés encore dans un mouvement perpétuel, image sensible de l'instabilité propre au système de la force. Comment donc les Allemands se flattent-ils de la dernière victoire? Toujours à la recherche d'une puissance définitivement supérieure et d'un dernier succès, nous ne pouvons l'atteindre ni par la pensée ni par l'action, car l'histoire n'est jamais finie et il n'y a point de dernier triomphe. Des armements croissants, un militarisme universel, un perpétuel retour à l'état de guerre primitif, une paix non moins inquiète que la guerre même, un système formidable de force armée, l'absorption de toute la richesse publique dans des moyens de défense que la science remplacerait par d'autres à mesure qu'elle les aurait inventés, — voilà l'idéal prussien dont on

veut faire l'idéal humain. Est-ce l'avenir ou le passé?

Rien de surprenant que ces sombres perspectives inspirent à la philosophie allemande la plus récente un pessimisme absolu. Le pessimisme est la conclusion naturelle du système de la force, et peut-être aussi son principe caché; car ce système commence par nier la valeur morale de l'homme, ce qui est la misanthropie par excellence. S'il faut en croire Schopenhauer et M. de Hartmann, l'humanité a marché d'illusion en illusion, et la dernière de ces illusions est déjà réfutée : c'est l'espoir du progrès. Nous allons sans doute, dit M. de Hartmann, à la république universelle, à l'organisation du travail, à la diffusion des lumières, au règne de la science; mais que nous sommes loin d'aller au bonheur ! L'accroissement de la population trouvera toujours sa limite dans l'accroissement des subsistances, et la misère durera toujours. La science acquerra une conscience croissante de ses limites, et l'ignorance durera toujours. L'immoralité ou ce qu'on appelle de ce nom, et qui n'est que l'inévitable égoïsme, se disséminera en se transformant, mais elle durera toujours. A notre époque, ajoute M. de Hartmann, les chemins sont plus sûrs qu'autrefois, mais l'expérience nous oblige « à tenir notre frère allemand pour un fripon jnsqu'à ce qu'il ait établi son honorabilité par les preuves les plus rigoureuses. » Enfin, quand même les souffrances dimi-

nueraient matériellement, le progrès des lumières en ferait que rendre ces souffrances plus sensibles. Tel est, en effet, le seul progrès qui ne soit pas illusoire : il consiste dans la conscience croissante que l'existence est un mal ; c'est le progrès du pessimisme même. Quand l'humanité entière aura enfin acquis cette claire conscience, alors, par un acte de volonté unanime, elle s'anéantira elle-même ; du même coup elle anéantira le monde, elle anéantira Dieu. Tel sera, selon M. de Hartmann, le dénoûment de la tragédie universelle.

C'est en effet l'unique dénoûment qui semble convenir à une société convaincue que la force est tout et que le droit n'est rien. Ce qu'un monde étranger à toute espèce de droit aurait peut-être de mieux à faire, ce serait de tourner sa force contre lui-même et de s'anéantir. Au moins en cet instant qui séparerait l'universelle vie de l'universelle mort, la justice aurait existé.

Ainsi, après ces diverses évolutions, montant et retombant sans cesse, la théorie allemande qui fait de la force son unique objet propose finalement comme but à la civilisation la barbarie déguisée, à la conscience l'inconscient, à toute existence le néant. Ce système, par une sorte de contradiction intérieure, semble travailler sans cesse contre lui-même, et les conséquences dernières de l'hypothèse allemande paraissent se retourner contre elle. Le principe de toute cette théorie a été la négation du droit ; la négation de l'existence

en est la conclusion. Cet immense univers voué à la douleur, qui ne s'agite et ne se développe que pour se convaincre lui-même de sa radicale absurdité, et qui cherche son salut final dans son propre suicide, ne satisfait pas plus la raison que la volonté et la sensibilité; il n'est pas plus rationnel qu'il n'est moral, et, s'il n'y a de réel que ce qui est rationnel, on se demande quelle réalité peut avoir un monde que M. de Hartmann déclare produit par « la bêtise absolue. »

C'est que la même idée qui, dans l'ordre social, pourra seule fonder le droit, est peut-être aussi la seule capable, dans l'ordre métaphysique, de donner un sens à l'existence.

Supposons cependant que l'organisation des forces pures, sans le secours d'aucun droit moral, aboutisse à des perspectives moins pessimistes sur l'avenir. Aussi bien les Allemands semblent-ils exagérer eux-mêmes leur pessimisme. Nous, au contraire, mettons toutes choses au mieux : peut-être la force intelligente et savante remplacera-t-elle de plus en plus la force brutale et matérielle; peut-être la lutte des suffrages remplacera-t-elle les collisions à main armée : les armes seront des idées, des chiffres et des bulletins de vote. Peut-être aussi la misère populaire ira-t-elle diminuant de manière à rendre de plus en plus inutiles et même absurdes le vol, l'assassinat, toutes les

voies de fait. Une telle société, organisation des forces par la science, sera devenue un milieu tolérable pour l'individu : sans doute l'homme n'aura pas de vie morale proprement dite dans cette société, mais il y exercera une vie matérielle et intellectuelle ; il pourra aller et venir, se nourrir, se réjouir, penser : *vita vitalis*. Telle est l'hypothèse la plus favorable qu'on puisse proposer aux Allemands, pour venir en aide jusqu'au bout à leur propre système. Eh bien, cette hypothèse étant admise, une chose reste toujours vraie : c'est que la société ainsi conçue ne réalise pas le plus haut idéal de la pensée. Un individu, une nation peut en effet concevoir et poursuivre un idéal social où la moralité ferait le fond de l'existence, où la force serait non plus l'essentiel, mais l'accidentel, où le combat ne serait pas une nécessité permanente, mais une nécessité transitoire, où la paix serait l'état normal entre les hommes, parce que les hommes seraient vraiment des êtres libres et que la paix est le rapport normal des libertés. Cet idéal d'une société morale et d'un droit moral peut être conçu, puisqu'en fait la nation française l'a conçu et proposé à l'humanité entière ; il peut être poursuivi, puisque cette même nation s'est efforcé et s'efforce encore de le réaliser. Or, il y a plus d'élévation et de largeur dans cet idéal que dans celui des Allemands, puisqu'il renferme tout ce que ce dernier offre de positif et que de plus il

ajoute à la liberté extérieure, à l'égalité extérieure, à la fraternité apparente, une liberté et une égalité intimes, une fraternité vraie. La pensée allemande ne s'élève donc pas aussi haut que la pensée humaine est capable de le faire, et comme le vrai droit peut se définir la direction des individus vers le plus haut idéal de société possible, il semble que le droit conçu à la façon allemande demeure un point de vue inférieur, au-dessus duquel il faut chercher à s'élever.

Mais à quoi bon, demanderont les Allemands, concevoir et poursuivre une idée, si cette idée est une chimère? — Là est précisément la question; avez-vous prouvé que l'idéal d'un droit moral soit absolument chimérique? — Nous l'avons prouvé en triomphant de la nation qui s'appuyait sur cette chimère. — Faible preuve que celle de la victoire, apportée et emportée par la roue mobile de la fortune. Quand Philippe était vainqueur des Athéniens, est-ce l'idée athénienne ou l'idée macédonienne qui triomphait? Ce qui a fait récemment la faiblesse de la France, ce ne sont pas les institutions sociales et politiques conformes à sa notion du droit moral, mais celles qui en étaient au contraire la négation. Le césarisme français reposait-il sur l'idée française du droit? Ne s'appuyait-il pas plutôt sur une idée voisine de l'idée allemande? Au reste, un césar vaincu par un césar, ce n'est pas une idée vaincue par une idée, mais une force brutale

vaincue par une autre plus brutale ou plus savante. La conception d'une société selon le droit a son expression naturelle non dans le despotisme impérial, mais dans les libertés républicaines ; or, l'idée républicaine se réalise précisément sous nos yeux en France : est-il sûr qu'elle ne triomphera pas un jour du césarisme germanique, même par la simple contagion de l'exemple se répandant de peuple en peuple, au détriment des Césars? Et si cela arrivait, ne pourrions-nous pas dire à notre tour que les faits nous ont donné raison ?

Laissons donc la considération des succès matériels, mauvais argument pour une cause toute philosophique et juridique. La vraie question est de savoir si la théorie allemande de la force se fonde sur un principe certain, qu'elle puisse opposer avec succès à notre « chimère » d'un droit moral. Or, ce principe, c'est que notre idée du droit, fût-elle la plus séduisante pour la pensée, est néanmoins sans objet dans la réalité des choses, parce que tout se réduit à des forces fatales et que la liberté morale, seule chose qui serait absolument inviolable et absolument respectable, ne peut exister nulle part, à aucun degré et sous aucune forme. Mais est-ce là une thèse évidente par elle-même ? Non, sans doute ; est-ce une thèse logiquement démontrée ? pas davantage. On peut bien et on doit réduire à l'absurde l'idée vulgaire du libre arbitre,

qui se confond, comme nous le verrons plus loin, avec la liberté d'indifférence, mais il existe, selon nous, une idée de liberté supérieure, compatible avec le déterminisme même de la science et suffisant à fonder une moralité idéale, un droit idéal dont la réalisation progressive n'est point impossible [1].

Le système allemand n'est donc, en son ensemble qu'une vaste *hypothèse;* après l'avoir vue se dérouler dans la série de ses conséquences, nous la voyons maintenant se rattacher à deux principes essentiellement problématiques : négation de toute liberté morale, même comme pur idéal, et négation de tout droit qui serait inhérent à la liberté. Ajoutons une troisième hypothèse inséparable des précédentes : négation de toute moralité proprement dite. Sans doute nos voisins d'outre-Rhin parlent beaucoup de l'immoralité française : ils ont même voulu nous persuader qu'ils nous conquéraient pour nous moraliser; mais ceux qui ont plus de clarté dans la pensée ou de sincérité dans la parole disent avec Schopenhauer et M. de Hartmann que le devoir, l'obligation et même « l'impératif catégorique » du *Vater Kant* sont des contes théologiques bons pour les enfants et pour les nourrices. Cette franchise vaut mieux que l'hypocrisie des soi-disant mystiques, et à ceux-ci on pourrait

1. Voir plus loin, *livre troisième*. Voir aussi *La liberté et le déterminisme*, p. 263 et suiv.

dire : Avant de prétendre nous moraliser, commencez par admettre l'existence de la moralité même, ou, si la destruction de toute moralité proprement dite est le fond de votre pensée, n'essayez pas de cacher « sous le pieux manteau de Tartufe votre armure de fer. »

La négation de toute moralité n'est pas seulement une conséquence de la philosophie fataliste du droit : elle en est, comme on le voit, le principe même, et elle fait tout ensemble sa force et sa faiblesse, — sa force, car quelle réfutation logique peut atteindre le philosophe, le jurisconsulte ou le politique qui se retranche dans un scepticisme moral absolu, qui reconnaît d'avance qu'un crime heureux n'est plus un crime, qu'il suffit d'être le plus fort pour avoir raison, et de bien calculer pour être le plus fort? La logique pure, en présence d'un tel système, est aussi impuissante à démontrer l'existence de la moralité qu'à démontrer en face d'autres systèmes l'existence du monde extérieur. Prouvez que la nature existe, vous ne le pourrez pas : vous pouvez seulement agir comme si elle existait; prouvez que la moralité existe, vous ne le pourrez pas davantage : un individu, une nation peut seulemtnt agir comme si la moralité existait et se diriger d'après cet idéal. Les partisans du fatalisme moral et social sont donc inexpugnables dans leur domaine; seulement ce qui fait leur force nous semble faire aussi leur faiblesse ; y a-t-il un principe moins

évident, une hypothèse plus problématique que celle-ci : — tout se réduit à des lois physiques, et la moralité n'existe en aucune façon? — Au moins existe-t-elle à l'état d'idée, de même que la liberté est une idée; au moins avons nous la notion du devoir et du droit : on peut même dire que l'humanité a jusqu'ici vécu de cette idée. Maintenant on nous affirme que c'est une chimère : à qui incombe la preuve d'une assertion aussi hardie? n'est-ce pas à ceux qui la font?

Les matérialistes de l'Allemagne ne nous empêcheront donc pas de dépasser leur système au moins par l'*idée* d'un ordre supérieur et moral. L'espace demeure ainsi toujours ouvert à une doctrine plus large que celle de la force. L'idée du droit (pour ne parler toujours que de l'idée) est si peu celle de la force qu'elle n'éclate nulle part avec plus d'énergie qu'en présence de la faiblesse. Si le droit est une puissance, il est dans notre esprit la puissance des faibles comme des forts. Sans doute, par cela même qu'il est le droit idéal, il doit être au besoin la force réelle; mais, fût-il seul, pour notre pensée il serait encore le droit, il serait encore tout entier. Quant au respect du droit, inséparable de l'idée, il est si peu la crainte d'une puissance « démesurément supérieure, » qu'il est le sentiment produit par la pensée même de l'égalité; c'est la liberté s'arrêtant devant une liberté semblable à elle et annulant l'inégalité des forces par l'égalité des droits.

Il est fâcheux pour un système d'avoir toujours au-dessus de lui une idée qui le dépasse; or, nous venons de le voir, quelque transformation qu'on fasse subir à la force fatale, la pensée humaine concevra et désirera toujours quelque chose qui serait non plus fatalité, mais liberté, non plus force, mais droit. Ne doit-on pas, en définitive, juger incomplet un système qui ne peut jamais fournir autant que l'esprit peut concevoir?

Maintenant, entre l'hypothèse de la liberté et celle de la nécessité, entre la possibilité d'un règne du droit et la domination universelle de la force, entre l'espérance du progrès moral et le pessimisme moral absolu, comme entre l'intelligibilité de l'existence et sa « bêtise absolue, » c'est à chacun de choisir. Dans ce choix réside, selon nous, la moralité même. Chaque individu, chaque peuple résout, pour son propre compte, ce dilemme auquel tous les autres viennent se réduire : agir comme si la justice n'était qu'un mot, ou comme si elle était la seule réalité. Un peuple qui travaillerait, qui lutterait, qui se sacrifierait même au besoin pour l'idée morale de la justice, cette idée fût-elle irréalisable, n'aurait peut-être pas eu la plus mauvaise part : autant vaut mourir pour l'idée la plus haute que vivre pour la réalité la plus basse [1].

1. Voir sur ce point *La liberté et le déterminisme*, conclusion.

V

LE DROIT DU GÉNIE. LES GRANDS HOMMES ET LES HOMMES PROVIDENTIELS

Le droit du plus fort a pour corollaire naturel le droit du plus habile et du plus intelligent. Qu'est-ce qu'une intelligence supérieure quand on fait systématiquement abstraction de la moralité? Ce n'est plus qu'une manifestation supérieure de la force. Il y a dans le cerveau d'un homme de génie de quoi mettre en mouvement des millions d'hommes, et aucune puissance matérielle n'est comparable à cette puissance intellectuelle. Les difficultés inhérentes au droit de la force ne feront que se résumer, sous une forme plus frappante, dans la théorie allemande des droits du génie. Les nations et les races, avec les idées qu'elles représentent, se personnifient chez les grands hommes, qui, par une loi providentielle selon les uns, par une sélection naturelle selon les autres, s'élèvent

au-dessus de l'humanité. Dans cette application particulière de la doctrine fataliste, ne retrouverons-nous pas le même mysticisme au début, le même matérialisme à la fin ?

Que des politiques habiles s'autorisent publiquement de leur prétendue « mission providentielle » pour cacher des projets tout humains, il n'y a rien là d'étonnant ; c'est un argument toujours ancien, toujours nouveau, auquel les peuples se laissent encore prendre, auquel l'ambition ne semble pas près de renoncer. Notre société se voit menacée de périr par l'abondance des « sauveurs, » comme cet empereur romain qui disait : « Je meurs par l'abondance des médecins. » Malheureusement il s'est trouvé des philosophes pour faire l'apothéose des ambitieux qui réussissent[1]. Cette théorie, passant et repassant d'Allemagne en France, de France en Allemagne, a déjà eu d'étranges destinées. Il suffit presque, pour l'apprécier, d'en faire l'histoire et de la suivre en ses voyages : nous la verrons se contredire elle-même dans la pratique.

Selon Hegel, le grand homme, étant le symbole de l'idée, a le droit avec la force : « il peut donc considérer tout l'être humain comme une matière qu'il

1. Voyez sur ce sujet Fr. Herrenschneider, *les Principes*, *les partis*, *les Napoléons* ; — Foucher de Careil, *Hegel et Schopenhauer* ; — Ch. Renouvier, *Quatrième essai de critique générale*, et *Année philosophique*.

s'approprie et de laquelle il crée son individualité, son corps. » Sa vie à lui-même est un fragment du « cœur immortel de la nature. » Le signe authentique du droit des génies est le succès, qui se reconnaît à la puissance, à la gloire, à la victoire. « La puissance du grand homme, dit encore Hegel, est légitime en tant qu'elle crée ou conserve les États... » — « Jamais, ajoute-t-il en donnant du *Contrat social* une interprétation dont Kant et Fichte avaient cependant montré la fausseté, jamais les États ne se sont constitués par contrat : c'est la sublime puissance du grand homme qui les a créés. » Les autres hommes obéissent au génie sans le vouloir : leur « volonté spontanée » est la sienne, bien qu'il en soit autrement de leur « volonté réfléchie. » — La supériorité du grand homme est de connaître la volonté absolue et de l'exprimer. » Il *prononce le mot*, et tous le répètent; il fait le premier pas, et le monde le suit. Pourtant cette initiative du génie n'est qu'une apparence : sa force individuelle n'est que la force générale dont il est l'instrument et le symbole. « L'individu est fils de son temps, et nul individu ne peut réellement devancer son siècle [1]. »

Dans sa *Phénoménologie*, cette « psychologie des peuples » (*Völker-Psychologie*), Hegel annonçait une

1. Hegel, Préface de la *Philosophie du droit*.

transformation du monde, hâtée par la venue d'un grand homme encore inconnu, mais qui aurait été « élevé dans l'école philosophique. » — « C'est ainsi que, pour l'exemple de l'humanité et pour lui donner une liberté nouvelle, Alexandre le Macédonien sortit de l'école d'Aristote afin de conquérir le monde. »

Le fondateur de l'éclectisme en France, à son retour d'Allemagne, reproduisit dans des leçons célèbres la doctrine de Hegel sur le droit des génies, à laquelle les saints-simoniens avaient déjà fait quelques emprunts. M. Cousin se contenta de substituer à l'esprit universel et à l'évolution universelle ce qu'un hégélien français a justement appelé les « bons vieux mots de Dieu et de la Providence. » Selon M. Cousin, dont il importe de rappeler ici les paroles, tous les grands hommes ont été plus ou moins fatalistes; l'erreur est dans la forme et non dans le fond de leur pensée : ils sentent qu'en effet ils ne sont pas là pour leur compte. Le génie est au service d'une puissance qui n'est pas la sienne, car toute puissance individuelle est misérable, et nul homme ne se rend à un autre homme; le peuple sert qui le sert. Le grand homme n'est que « l'instrument de ceux auxquels il commande, de ceux-là mêmes qu'il a l'air d'opprimer. » De là sa puissance et son droit, qui se reconnaissent à deux signes : le succès pendant la vie, la gloire après la

mort. « Quiconque ne réussit pas n'est d'aucune utilité au monde et passe comme s'il n'avait jamais été. » — « Qu'est-ce que la gloire ? Le jugement de l'humanité sur un de ses membres; or l'humanité a toujours raison. On peut en appeler des coteries et des partis à l'humanité; mais de l'humanité à qui en appeler ? » M. Cousin oublie la conscience.

Par là il est entraîné à placer la grandeur la plus haute dans les conquêtes. « Quelles sont les plus grandes gloires ? En fait, ce sont celles des guerriers. Quels sont ceux qui ont laissé les plus grands noms parmi les hommes ?... Ceux qui ont gagné le plus de batailles. » Aussi toute victoire a-t-elle raison. « Il faut être du parti du vainqueur, car c'est toujours celui de la meilleure cause, celui de la civilisation et de l'humanité, celui du présent et de l'avenir, tandis que le parti du vaincu est toujours celui du passé. » M. Cousin « aime et honore assurément le dernier des Brutus; mais Brutus représentait l'esprit ancien, et l'esprit nouveau était du côté de César. » Toute démocratie, à en croire M. Cousin, « veut, pour durer, un maître qui la gouverne; la démocratie romaine prit le plus magnanime et le plus sage dans la personne de César. » — Telles sont les théories rapportées d'Allemagne qu'applaudissait en 1828 un immense auditoire. Les Allemands célébraient en prose et en vers cette conquête de la France par leur philosophie, et

Moriz Veit disait dans un hymne à Hegel : « Lumière, lumière ! le Franc s'extasie quand tu t'approches, toi et tes pensées. Autour de toi se rassemble le meilleur et le plus noble peuple de l'Occident. »

Trente ans plus tard, M. Cousin regrettait les paroles qu'il avait prononcées, et de sa propre main il en avait effacé une partie dans ses livres. Il put les retrouver commentées et appliquées dans une *Vie de César* écrite par le césar d'alors. Là aussi était soutenue cette doctrine hégélienne du droit des hommes providentiels. « Mon but, disait l'auteur, est de prouver que lorsque la Providence suscite des hommes tels que César, Charlemagne, Napoléon, c'est pour tracer aux peuples la voie qu'ils doivent suivre, marquer du sceau de leur génie une ère nouvelle et accomplir en plusieurs années le travail de plusieurs siècles. Heureux les peuples qui les comprennent et qui les suivent ! Malheur à ceux qui les méconnaissent et les combattent ! Ils font comme les Juifs, ils crucifient leur messie; ils sont aveugles et coupables. » Tel fut César selon le disciple français de Mommsen. « La société romaine en dissolution demandait un maître, l'Italie opprimée sous le joug un sauveur. » Une grande cause se dressait derrière César, le poussait en avant, « et l'obligeait à vaincre en dépit de la légalité, des imprécations de ses adversaires et du jugement incertain de la postérité. » C'est ainsi que la doc-

trine allemande, professée en France par le philosophe, était adoptée par l'homme d'État.

On sait de quelle manière cette théorie nous est revenue d'Allemagne une seconde fois, non plus seulement comme une spéculation abstraite, mais comme une désastreuse réalité. Après nous avoir enseigné les droits du génie et la philosophie du succès, les Allemands nous en ont enseigné la pratique perfectionnée ; leur césar, lui aussi, invoquant sans cesse la Providence, s'est déclaré un homme providentiel, représentant d'une race providentielle, chargé de châtier cet autre homme providentiel, cet autre sauveur, cet autre messie qui nous avait entraînés à notre perte.

L'expérience nous a ainsi montré la valeur de la doctrine : nous nous en étions servis pour faire l'apologie de nos conquêtes et justifier nos injustices ; nous avons vu nos sophismes se retourner contre nous. Le droit des génies, sous ses déguisements mystiques, n'est encore que le fatalisme de la force, qui aboutit historiquement à se contredire lui-même. C'est qu'il repose sur une conception inexacte de la vraie grandeur et de la vraie puissance. Hegel et ses imitateurs partent d'un principe juste dont ils ne déduisent pas les vraies conséquences. Tout génie en effet est une « merveilleuse harmonie de l'individualité et de l'universalité, » et c'est cette double force qui fait sa grandeur. Être grand, c'est être soi-même et c'est être

aussi tous les autres ; c'est avoir une personnalité, une physionomie originale, et porter cependant en soi quelque chose d'impersonnel où tout le monde se reconnaît ; en un mot, c'est concevoir une pensée propre qui est en même temps la pensée commune à tous. Maintenant où peut se trouver cette universalité qui fait la grandeur du génie, sinon dans l'union de l'esprit individuel avec l'esprit de l'humanité tout entière? Hegel et ses disciples le reconnaissent d'abord ; ils n'en finissent pas moins par identifier le grand homme avec l'esprit de son temps, avec l'esprit de son pays, avec l'esprit de son peuple, choses bornées, passagères et incomplétement vraies, qu'ils érigent malgré cela en moments nécessaires de l'universelle évolution. Ils conçoivent ainsi le génie comme un homme-peuple, quand il faudrait en faire, s'il est permis de le dire, un homme-humanité. Dès lors la puissance du grand homme n'est plus que la puissance plus ou moins fragile d'une nation et d'une époque, puissance qui agit toujours dans le temps et dans l'espace, puissance qui s'y manifeste trop souvent sous une forme brutale et guerrière. Au lieu des héros du droit, on n'a plus que les héros de la force.

En même temps qu'on enlève ainsi au génie sa vraie universalité, on lui enlève sa vraie individualité. Si les grands hommes ne sont que les instruments d'une puissance nécessaire et fatale, en quoi

sont-ils grands et de quelle supériorité personnelle peuvent-ils se prévaloir ? « L'épée se vante-t-elle de la puissante main qui s'en sert ? » Le génie paraissait d'abord devancer son siècle ; Hegel nous dit qu'il se borne à le suivre et à terminer l'œuvre de tous. Les hommes cherchant la vérité ressemblent, selon Hegel, à des ouvriers cherchant une source : le terrain peu à peu se creuse sous les efforts de tous ; l'un d'eux, que le hasard a mis plus près de la source, s'écrie tout à coup : Voici l'eau, et il enlève le dernier obstacle. C'est le grand homme. Le lac entier se précipite sur eux et les noie en les désaltérant. — Ne faudrait-il pas dire plutôt que le grand homme est celui qui devine la source à l'endroit où personne ne l'eût soupçonnée, et qui, frappant le rocher même, l'en fait jaillir ?

Il ne faut pas s'étonner si ce fatalisme historique, qui commence par glorifier les grands hommes, finit par les réduire à un rôle misérable. On les appelle d'abord des hommes nécessaires, puis on découvre qu'ils sont des hommes superflus. Bauer prétend que, « si un Charlemagne, un Grégoire VII, n'eussent pas existé, d'autres eussent pris leur place, et sous d'autres noms, par d'autres voies, accompli finalement la même œuvre, » parce que ce qui est rationnel finit toujours par être réel. Que devient alors le droit fondé sur la nécessité des hommes qui se croient

providentiels? Ils ont beau s'intituler « les pilotes nécessaires; » sans leur secours, nous arriverions également au port.

Après avoir dépouillé le grand homme de sa personnalité propre, la même théorie supprime la personnalité des autres hommes et leur enlève tous leurs droits. Pour l'instrument du destin ou de la Providence nous ne sommes plus nous-mêmes que des instruments : il se sert de nous selon ses projets et, au nom de la nécessité dont il est le symbole, il opprime toutes les libertés. Brutal et mystique tout ensemble, cachant le droit du plus fort sous le droit divin, le représentant de la Providence ou de l'idée « trempe, comme disait Henri Heine, son bâton de caporal dans l'eau bénite. »

On pourrait en appeler ici des hégéliens à Hegel, et de Hegel lui-même à Hegel mieux inspiré. Ce penseur en effet, dans les pages de sa *Philosophie du droit* où il est revenu à la tradition de Fichte, de Kant et de la révolution française, enseigne que « l'histoire universelle est l'histoire de la liberté, » c'est-à-dire « le récit des vicissitudes à travers lesquelles l'esprit acquiert la conscience de la liberté, qui est son essence. » Si cette liberté dont parle Hegel n'est pas un vain mot, si elle est la force supérieure et divine présente à la conscience de chaque homme, et par laquelle chaque homme doit être à lui-même sa provi-

dence, les hommes vraiment providentiels et les vrais représentants de l'idée ne sont pas ceux qui oppriment cette force divine; ce sont ceux qui la respectent, ceux qui la défendent, ceux qui par leur désintéressement la font reconnaître chez eux et la suscitent chez les autres. Il eût été digne d'un philosophe de placer la grandeur la plus haute ailleurs que dans la gloire et dans la victoire. Des hommes humbles par leur puissance matérielle ne peuvent-ils pas avoir la vraie grandeur? Celle-ci doit consister, selon les théories mêmes de la philosophie allemande, dans ce qu'il y a de plus personnel et de plus impersonnel tout ensemble; or une analyse exacte des conditions philosophiques de la grandeur nous apprend que ce qu'on peut concevoir de plus individuel et de plus universel, c'est la puissance de liberté par laquelle on respecte la liberté des autres, et où l'école française cherche le fondement moral du droit. Dans l'exercice de cette puissance morale, en effet, on est vraiment soi-même par l'énergie de la volonté, et en même temps on se désintéresse de soi, on se rend impersonnel pour se confondre, je ne dis pas seulement avec son époque ou avec son peuple, mais avec l'humanité tout entière, bien plus, avec le véritable esprit universel, qui est la justice. La grandeur de l'objet voulu passe alors dans la volonté même. Ainsi, selon la philosophie française, peut s'obtenir la puissance supérieure et la der-

nière victoire, que la dialectique allemande cherche en vain dans la succession des forces physiques ; ainsi peut s'introduire dans le monde la seule force destinée à un succès sans revers. C'est un principe cher aux récentes écoles de l'Allemagne, comme de l'Angleterre et de la France, que rien ne se perd dans la nature physique, pas même le plus léger mouvement imprimé à un corps et qui va se propageant à l'infini ; mais ne serait-il pas plus vrai encore de dire que rien ne se perd dans le monde de l'esprit, et que le mouvement de la volonté vers la justice, s'il existe quelque part, est une force impérissable ? Qui sait si cette haute impulsion ne se perpétue pas dans une sphère tellement supérieure aux alternatives des choses et aux vicissitudes mêmes de l'histoire que nulle force matérielle ne saurait l'anéantir? A ce prix seulement on peut vivre dans ce que Hegel nomme la sphère intérieure des choses et le cœur de la nature, « dans le vrai, dans le divin, dans l'éternel. » Alors aussi, au sein de la société humaine, par l'énergie de la volonté personnelle et par le respect du droit commun, on peut devenir virilement son propre sauveur et on invite les autres hommes à devenir leurs sauveurs eux-mêmes. Toutes les fois qu'un homme résout pour sa part le conflit des forces égoïstes en faveur de la justice, il s'élève philosophiquement et politiquement au rang d'homme providentiel, car il

fait surgir en lui et chez les autres la vraie providence du monde, la liberté.

Tel est l'idéal de grandeur que la philosophie française peut opposer à la philosophie allemande, et personne n'a encore démontré que cet idéal soit absolument irréalisable, qu'on ne puisse pas même y tendre et s'en rapprocher de plus en plus. Pour les nations qui ont les yeux tournés vers cet idéal et qui le poursuivent, la supériorité des grands hommes n'est elle-même qu'une volonté plus libre et une raison plus clairvoyante. Ni aussi haut ni aussi bas que le croit l'école de Hegel, ils ne sont ni les maîtres de l'humanité ni les esclaves de la fatalité : ils sont libres parmi des hommes libres. Ils ne se bornent pas à résumer l'âge qui doit venir. Le génie n'est pas seulement reflet de ce qui est et patience, mais divination de ce qui doit être et initiative. La théorie de Hegel et de Bauer rappelle celle de lord Macaulay : selon l'historien anglais, les génies seraient simplement des hommes qui se tiennent sur des lieux plus élevés et qui de là reçoivent les rayons du soleil un peu plus tôt que le reste de la race humaine. « Le soleil illumine les collines quand il est encore au-dessous de l'horizon, et les hauts esprits sont éclairés par la vérité un peu avant qu'elle ne rayonne sur la multitude : telle est la mesure de leur supériorité. Ils sont les premiers à saisir et à refléter une lumière qui, sans leur secours,

n'en deviendrait pas moins visible à ceux qui sont placés bien au-dessous d'eux. » La vérité, répond avec raison Stuart Mill aux partisans de ce fatalisme historique, « ne se lève pas, comme le soleil, par son mouvement propre et sans effort humain, et il ne suffit pas de l'attendre pour l'apercevoir. Les hommes éminents ne se contentent point de voir briller la lumière au sommet de la colline, ils montent sur ce sommet et appellent le jour, et si personne n'était monté jusque-là, la lumière, dans bien des cas, aurait pu ne jamais luire sur la plaine. »

Il en est de la justice comme de la vérité : nulle évolution fatale de forces ne saurait, sans la volonté humaine, faire apparaître le vrai droit moral dans le monde, et cependant le monde ne peut ou ne veut point se passer du droit; il en a l'idée indestructible, il travaille à la faire pénétrer peu à peu en soi; par ce travail même, il la sent en effet descendre de plus en plus dans sa conscience et y prendre vie. En vain, pour suppléer à cette idée, les systèmes allemands font succéder la force de la nation à celle de l'individu, la force de la race à celle de la nation, la force du nombre à celle de la race, et à celle-ci enfin la force supérieure des hommes en qui le nombre se personnifie; ces diverses puissances, qui ne s'élèvent tour à tour que pour se détruire elles-mêmes, ne peuvent réaliser par des moyens tout extérieurs l'idéal plus élevé que l'huma-

nité se fait de la justice, et que la moralité intérieure serait seule capable de réaliser. Ce n'est donc pas en réduisant le droit à des « conflits de forces » ou à des « compromis entre les forces » que les races qui prétendent représenter l'humanité future la feront dès aujourd'hui reconnaître en elles, ce n'est pas en abaissant l'idée devant le fait accompli que les peuples qui se croient supérieurs se montreront en possession de l'idée ; quant aux hommes qui se disent providentiels et qui, pour aider la Providence, veulent entraîner le monde par la force sur le sommet où ils se croient parvenus, ils ont une chose meilleure à faire pour nous persuader. Qu'ils nous montrent de ce sommet leur front illuminé par des clartés nouvelles, et nous ne demanderons pas mieux que de monter avec eux dans la lumière ; leur seul droit, c'est de nous révéler librement cette lumière de l'avenir, et de nous inviter à les suivre librement sur les hauteurs où elle brille.

LIVRE DEUXIÈME

LE DROIT ET L'INTÉRÊT D'APRÈS L'ÉCOLE ANGLAISE CONTEMPORAINE[1]

« Donnez-moi la matière et le mouvement, disait, Descartes, et je referai le monde. » — « Donnez-moi le plaisir et la peine, s'écrie Bentham avec un enthousiasme semblable, et je créerai un monde moral et social : je produirai non-seulement la justice, mais encore la générosité, le patriotisme, la philanthropie, toutes les vertus aimables ou sublimes dans leur

1. Voir Bentham et Grote, *la Religion naturelle et son influence sur le bonheur du genre humain*, trad. par M. Cazelles. 1875. — Stuart Mill, *Mes Mémoires*, trad. par M. Cazelles, 1874. — *Dissertations and Discussions political, philosophical and historical*, 2e édit., 1875. — *Utilitarianism*, 5e édit, 1875. — Alexandre Bain, *Mental and moral science*, 3e édit., 1872. — Austin, *Lectures on Jurisprudence*, 1863. — H. Sumner Maine, *l'Ancien droit*, trad. par Courcelles-Seneuil, 1874. — Herbert Spencer, *Introduction à la science sociale*. — *Principes de psychologie*, trad. par MM. Ribot et Espinas, 1875.

pureté et leur exaltation. » Bentham en effet, sans autres matériaux que le plaisir et la peine, sans autre règle que le calcul mathématique, a jeté les fondements de cette nouvelle science sociale dont l'achèvement a été poursuivi sous nos yeux par MM. Stuart Mill, Herbert Spencer, Austin, Sumner Maine et Grote, les uns philosophes et économistes, les autres jurisconsultes ou historiens, tous animés d'une commune pensée et d'une commune espérance. Fonder sur l'intérêt tout ce qu'on avait fait jusqu'ici reposer sur le désintéressement, demander à la pure idée de l'utile le principe d'une morale nouvelle, d'un droit nouveau, et même, comme l'indique l'ouvrage posthume de Bentham publié par Grote, d'une nouvelle religion, tel est le problème que se propose de nos jours l'école anglaise. Cette organisation de la société à venir que la France impatiente demande à la reconnaissance des droits, que l'ambitieuse Allemagne veut faire sortir du conflit des forces, l'Angleterre l'attend avec confiance du simple jeu des intérêts : retranchée dans son île comme l'individualiste dans son moi, elle assiste de loin aux labeurs et aux luttes d'autrui, distribuant successivement à tous les assurances de sa « sympathie », sans franchir ordinairement dans sa politique les limites d'une charité bien ordonnée qui commence et finit par soi-même. Ses penseurs cependant s'élèvent à un point de vue plus

général et partagent l'ardeur philanthropique de Bentham. Déjà, dans l'*Essai sur le gouvernement*, James Mill, l'ami du jurisconsulte philosophe, s'était inspiré de ses idées. John Stuart Mill encore jeune connut chez son père Bentham déjà vieux ; il s'instruisit en écoutant sa parole, se passionna en lisant ses écrits. « Quand j'eus fermé, dit-il, le second volume du *Traité de législation civile et pénale*, j'étais transformé : dès lors j'eus des opinions, une doctrine, une philosophie et, dans l'un des meilleurs sens du mot, une religion. » Au même salon de James Mill se rencontrèrent encore et l'historien Grote, qui avait été « présenté » par Ricardo, et les deux Austin, à peu près du même âge que Stuart Mill, enfin plus tard M. Alexandre Bain. Quelle ardeur à l'étude et à la discussion, quel goût de l'analyse philosophique, quelle confiance en la rénovation sociale chez ce groupe varié d'amis qui devait former l'école utilitaire ! Que de vues désintéressées, quelle préoccupation d'autrui chez ces hommes qui ne parlaient que d'intérêt et qui considéraient l'amour de soi comme le principe caché de tous nos sentiments ! Cette influence de Bentham en Angleterre pendant les quarante dernières années, M. Sumner Maine ne craint pas de l'appeler « immense, » et ce qui en fait le secret, ajoute-t-il, « c'est que Bentham a placé sous les yeux de son pays un but distinct de progrès. » « Nous avions un but, dit à son tour

Stuart Mill dans ses *Mémoires :* réformer le monde. »

Telle est la grande école anglaise dont nous allons exposer les principes sociaux dans une étude parallèle à celle où nous venons de passer en revue les écoles allemandes contemporaines. Moins riche en systèmes métaphysiques et poétiques, moins féconde en métamorphoses, moins variée et moins brillante dans ses développements que la philosophie allemande, la philosophie anglaise nous semblera souvent terre à terre : en passant des régions de la spéculation germanique à celles de l'observation anglaise, il semble que tout s'abaisse et s'aplanit. De plus les écoles de la Grande-Bretagne, n'ayant point exercé la même influence sur les destinées de notre propre pays, nous offrent en quelque sorte un intérêt moins dramatique ; en méritent-elles moins notre attention ? sont-elles moins instructives, moins solides et même moins hardies ? ont-elles en leur apparent positivisme moins d'élévation réelle que l'idéalisme allemand ? Quoi qu'il en soit, nous essayerons de suivre à leur tour les utilitaires dans leur philosophie du droit, afin de reconnaître si la noblesse de leurs aspirations s'accordera jusqu'au bout avec le caractère assez prosaïque de leurs principes ; et si leurs moyens de réforme sociale, empruntés au seul domaine de l'intérêt, ne risquent pas de trahir à la fin cette cause du progrès et du libéralisme qu'ils veulent sérieusement servir.

I

L'ESPRIT ANGLAIS ET L'IDÉE DU DROIT

Hobbes avait fait reposer la justice sur l'égoïsme, Adam Smith sur la sympathie; le premier plaçait le droit dans l'intérêt du plus fort, le second dans l'intérêt de tous, « apprécié par un spectateur impartial et bienveillant. » De Hobbes et d'Adam Smith à la fois procède l'école utilitaire contemporaine, qui essaye de réconcilier leurs principes dans la philosophie sociale. Par là cette école exprime et résume en elle avec fidélité l'esprit anglais lui-même. Tandis que le génie germanique, dans la philosophie du droit comme dans celle de l'histoire, part d'un vague idéalisme pour aboutir à un réalisme très-positif, le génie anglais prend son point de départ dans l'intérêt individuel pour s'élever ensuite, en ses moments les meilleurs et les plus rares, à des doctrines de philan-

thropie générale. Égoïsme et sympathie — ces deux penchants au premier abord contradictoires — ne résument-ils pas l'esprit anglais dans son originalité ou, si l'on veut, dans son « excentricité? »

L'Anglais commence par être utilitaire pour son propre compte : un bien qui ne se réduirait pas à une somme de plaisirs, il ne le comprend guère. Disciple plus ou moins conscient de Bentham, toute question de morale ou de droit semble se ramener pour lui à une question d'arithmétique ou, selon l'expression du maître, de « comptabilité morale. » Comme le financier qui examine l'état de son budget, ainsi chacun, selon Bentham, sur ce grand-livre intérieur qu'il porte en soi doit faire deux colonnes, celle des avantages et celle des désavantages : on dirait qu'en Angleterre les jeunes esprits sont déjà exercés dès l'enfance à ce calcul des profits et des pertes. Les livres anglais d'éducation parlent sans cesse des avantages que la vertu apporte avec elle en cette vie et dans l'autre; c'est d'après les conséquences qu'on y estime les actes, c'est de tous les attraits sensibles qu'on y pare la sagesse; morale, hygiène, médecine, droit usuel, économie politique et économie domestique, tout se mêle et tout se ressemble en cette éducation, si propre à développer de bonne heure l'esprit positif de l'Anglais. La science même se fait volontiers utilitaire chez ce peuple pratique, qui veut

savoir non pour savoir, mais pour agir, qui juge l'arbre au fruit, la spéculation à l'application : la science en effet, telle qu'on l'entend dans le pays de Bacon, ne s'en tient-elle pas encore trop souvent aux détails les plus prochains, les plus immédiatement saisissables, les plus prêts à être « utilisés; » ne se défie-t-elle pas de la généralisation et des vues d'ensemble qui offriraient un caractère trop universel? Si de rares penseurs, comme M. Spencer, s'élèvent à des considérations systématiques, la plupart des savants et des philosophes, tels que M. Bain, se montrent plus purement Anglais et trahissent mieux les penchants innés à la race : goût des choses observables, amour de l'expérience et de l'induction, besoin de certitude matérielle. On amasse des faits et des exemples comme des pièces d'or; quant aux idées générales, on ne les admet que comme des billets de banque, dont toute la valeur est d'être convertibles en numéraire [1].

Dans les principales applications de la science sociale, — droit et politique, — l'esprit anglais ne s'arrache guère à cette constante préoccupation de l'inté-

1. Stuart Mill, dans ses *Mémoires*, a bien signalé ce défaut de ses compatriotes, dont lui-même ne fut pas toujours exempt. Aussi, par contraste, il se rappelle avec plaisir ses séjours en France, où, dit-il, « des sentiments que l'on peut appeler élevés en comparaison marquent de leur cachet toutes les relations humaines, aussi bien dans les livres que dans la vie. » Chez l'Anglais, ajoute-t-il, « le manque d'intérêt pour les choses qui ne le touchent pas personnellement, » et ensuite, quand il lui arrive d'y prendre intérêt, l'habitude de ne pas le laisser paraître, bien plus, de ne pas se l'avouer à lui-même, « le réduit en tant qu'être spirituel à une espèce d'existence négative. »

rêt bien entendu; qui ne connaît la répugnance des législateurs de la Grande-Bretagne pour les principes abstraits, pour les droits *à priori*, pour les constitutions rationnelles? Le peuple anglais aime mieux s'en tenir aux intérêts les plus voisins : sa prudence se contente donc ou de la tradition ou de réformes particulières aussi rapprochées qu'il est possible de la tradition même. Point de révolution dans la jurisprudence au nom d'idées générales et désintéressées; la coutume suffit au praticien. Aussi, au lieu d'un code, les Anglais ont, selon l'expression de M. Maine, un monceau de coutumes. Si ténébreuse est cette législation, paraît-il, qu'avant d'acheter un domaine il faut souvent plusieurs hommes de loi et des mois d'études pour examiner les titres du vendeur et pour ôter à l'acheteur toute crainte de chicane.

Le même esprit utilitaire dans la politique intérieure fait presque toujours préférer les compromis aux solutions : une solution est définitivement vraie ou fausse, un compromis est provisoirement utile; la solution est de la théorie, le compromis est de la pratique. De là ces gouvernements mixtes et cette politique d'équilibre qui se recommandent surtout au nom de l'utilité. Quant à la politique extérieure, s'occuper de ses propres affaires, les seules immédiatement utiles, voilà la pratique anglaise, « non-intervention, » voilà la maxime anglaise, maxime qui serait excellente, re-

marque Stuart Mill dans ses *Discussions*, si elle était aussi celle de tous les autres gouvernements, mais qui, dans l'état actuel de l'Europe, peut servir à cacher sous le respect apparent du droit l'indifférence au triomphe du droit. Que cette politique en effet touche trop souvent à l'égoïsme, les Français le savent pour en avoir fait plus d'une fois l'expérience. Stuart Mill et Austin, quelque utilitaires qu'ils fussent eux-mêmes, étaient choqués de cette façon étroite d'entendre l'utilité : « Austin l'aîné, dit Stuart Mill dans ses *Mémoires*, avait un profond dégoût pour cette absence d'idées larges et de désirs généreux, pour ces objets mesquins vers lesquels les facultés de toutes les classes de l'Angleterre sont tendues; même l'espèce d'intérêt public dont les Anglais se préoccupent, il le tenait en petite estime. »

Cependant, ne voir chez les Anglais que la préoccupation utilitaire, ce serait méconnaître un autre trait moins accusé, mais réel, de la physionomie nationale. Les Anglais n'exagèrent-ils point eux-mêmes leur individualisme comme nous exagérons notre sociabilité? Au fond, ils sont bienveillants, sinon toujours bienfaisants, et la tendance intéressée se complète d'ordinaire chez eux par le penchant sympathique. Ce dernier même est devenu dominant chez leurs penseurs au point de produire finalement un nouveau genre de socialisme. C'est que l'Anglais, par une induction pro-

gressive, ne peut manquer d'étendre et de prêter ses propres sentiments aux autres hommes; il se met peu à peu à leur place, se fait utilitaire pour eux, se complaît dans leur plaisir, s'attendrit sur les blessures de leur intérêt, en un mot éprouve le contre-coup de leurs joies ou de leurs peines; lui qui comprend si bien son amour pour soi, comment ne comprendrait-il pas à la fin, comment ne partagerait-il pas l'amour des autres pour eux-mêmes? Grâce à cette naturelle association des idées et à ce changement spontané dans le cours des sentiments, les deux termes d'abord opposés, moi et toi, se substituent l'un à l'autre, comme on voit dans un aimant, dès que le courant change, les deux pôles s'intervertir.

Stuart Mill nous fournit un curieux exemple de ce phénomène, fréquent chez ses compatriotes. Avec quelle sincérité il confond l'utilité personnelle et l'utilité étrangère dans son interprétation inattendue de ce qu'il nomme, d'une métaphore assez anglaise, « la règle d'or de Jésus de Nazareth, *the golden rule!* » Cette règle contient, dit-il, « tout l'esprit de la morale de l'utile... Faire aux autres ainsi que vous voudriez qu'il vous fût fait, et aimer votre prochain comme vous-même, constitue l'idéale perfection de la moralité utilitaire. » Aimer les autres, c'est simplement devenir utilitaire pour leur compte comme pour le sien. Ce qu'on aime alors en eux, selon l'école

anglaise, n'est-ce pas toujours l'intérêt, n'est-ce pas toujours leur cher *moi*, qu'on finit par choyer à l'égal de son moi propre?

A force d'induire et d'étendre au loin sa sympathie pour les peines et les plaisirs des autres, l'Anglais arrive à professer pour l'intérêt même une sorte de culte désintéressé. Il y trouve une vérité, une beauté supérieure, je ne sais quoi de sacré dont il fera volontiers une religion. Voyez plutôt : Bentham et Grote veulent-ils juger la valeur de l'idée religieuse en général, ne croyez pas qu'ils se demanderont si la religion est vraie, belle, bonne en soi. Non, ils dresseront le « catalogue » des dommages qu'elle cause par la croyance à une autre vie, — « souffrances sans profit, privations inutiles, terreurs indéfinies, censure des plaisirs par des scrupules préalables et des remords subséquents, incapacité des facultés intellectuelles pour les choses utiles en cette vie, création d'une classe sacerdotale irrémédiablement opposée aux intérêts de l'humanité, etc. » Puis, trouvant, au bout de ce compte en partie double, que les croyances religieuses, quelles qu'elles soient, consomment plus de plaisirs qu'elles n'en capitalisent pour un revenu incertain, ils substitueront à ces spéculations aléatoires la recherche positive de l'utilité privée et publique; que dis-je? ils érigeront cette utilité même en une sorte de religion sociale. Fonder une « religion

de l'intérêt » qui rendrait de plus en plus inutile toute législation pénale, voilà le rêve d'Owen et de Stuart Mill [1]. Ce culte nouveau, où se confondent l'intérêt et la sympathie, peut s'élever chez les meilleurs esprits de l'Angleterre jusqu'à une philanthropie enthousiaste et même mystique. « Voici un nouveau mystique qui nous arrive, » s'écriait Carlyle, lisant en 1831 quelques articles de Stuart Mill sur la législation et la politique. Plus tard, lié avec lui d'amitié : — « Vous n'êtes pas encore, lui disait-il, un mystique conscient de son mysticisme. » C'est un mot que l'on peut appliquer à beaucoup d'Anglais qui se croient eux-même très-positifs.

Les tendances spontanées du génie britannique, fortifiées par les réflexions de la philosophie traditionnelle en Angleterre, devaient aboutir à cette conception originale de la société qui se développe de nos jours et qui s'oppose elle-même à la conception française des droits inaliénables. Déjà Bentham, malgré ses préférences républicaines, s'élevait avec autant d'indignation que Burke contre la déclaration des droits de l'homme, qu'il classait au nombre des « sophismes anarchiques. » Il se plaignait de ce que nos

[1] Voyez aussi le livre d'un disciple anonyme de Malthus et de Stuart Mill, qui, après un grand succès en Angleterre, a été traduit dans toutes les langues : *Éléments de science sociale, religion physique, sexuelle et naturelle*, traduit sur la septième édition anglaise (Baillière, 1869).

législateurs, « au lieu d'examiner les lois par leurs effets, » les jugent « par leur rapport avec un prétendu droit naturel. » — Loi naturelle, droit naturel ! deux espèces de fictions ou de métaphores. » Puis, faisant allusion à la parole de Montesquieu sur les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses : — « Je suis d'une indifférence absolue sur les *rapports;* les plaisirs et les peines, voilà ce qui m'intéresse... Pesez les peines, pesez les plaisirs, et selon que les bassins de la balance inclineront de l'un ou de l'autre côté, la question du tort et du droit devra être décidée. » Loin d'être une règle de désintéressement, le droit est la règle de l'intérêt même; bien plus, par une conséquence paradoxale qui n'arrête point la logique de Bentham, un vrai désintéressement, un vrai sacrifice serait injuste et contraire au droit. Le sacrifice de l'intérêt, dit Bentham, se présente sans doute à un point de vue abstrait comme quelque chose de grand et de généreux; mais à vrai dire, dans l'échange du bonheur comme de la richesse, la grande question est de faire que la production s'accroisse par la circulation : « il n'est donc pas plus convenable, en économie morale, de faire du désintéressement une vertu que de faire en économie politique un mérite de la dépense. Le désintéressement peut se trouver chez les hommes légers et insouciants, mais un homme désintéressé avec réflexion, c'est ce qui

heureusement est rare. Montrez-moi l'homme qui rejette plus d'éléments de félicité qu'il n'en crée, et je vous montrerai un sot et un prodigue[1]. » Curieuse philosophie, où c'est le désintéressement qui a besoin d'être justifié! « Il ne se *justifie* en effet, nous dit à son tour Stuart Mill, que parce qu'on peut montrer qu'en somme il y aura plus de bonheur dans le monde si l'on y cultive les sentiments qui, dans certaines occasions, font négliger aux hommes le bonheur. » C'est dire que le désintéressement doit être de l'intérêt à l'état latent, comme il existe une chaleur latente toujours prête à fournir un travail visible. D'où vient l'opposition qui semble exister si souvent entre l'intérêt et le droit? Elle se réduit, selon MM. Stuart Mill, Bain et Spencer, à celle de l'intérêt particulier et de l'intérêt social. « Avoir un droit, dit l'auteur de *l'Utilitarianisme*, c'est avoir quelque chose dont la société doit me garantir la possession; demande-t-on après cela pourquoi la société le doit, je ne puis donner d'autre raison que l'utilité générale. » Même préoccupation exclusive de l'utile, même aversion pour les droits naturels et pour la loi naturelle chez Austin, chez M. Summer Maine, chez presque tous les jurisconsultes de l'Angleterre.

Le dernier mot de cette école, ce serait l'absorption

1. Bentham, *Déontologie*, p. 125.

entière de la législation et de la politique dans l'économie sociale. S'il faut l'en croire, ce n'est point sans raison que la société s'appelle le commerce des hommes entre eux : elle est véritablement un commerce de bonheur. De même que dans l'organisme vivant tout n'est que mouvement transformé, échange de fonctions et de services, ainsi toute l'organisation sociale n'est que de l'intérêt tranformé, échangé, vendu et acheté, circulant de l'un à l'autre sous forme de services mutuels, sous forme de plaisirs mutuels: Le souverain du monde, dont l'effigie devrait se trouver sur toutes les monnaies, c'est le plaisir; l'effigie a beau être effacée, c'est en son nom que tout échange a lieu, et ce qu'on appelle le droit n'est que la loi de l'échange.

II

PERFECTIONNEMENTS QU'ON PEUT APPORTER A LA PHILOSOPHIE UTILITAIRE; SON ÉVOLUTION DANS L'ÉCOLE ANGLAISE CONTEMPORAINE.

Les premiers qui ont entrepris la critique de la doctrine utilitaire ne l'ont guère pu voir que sous les deux aspects qu'elle avait offerts successivement dans la politique de Hobbes, anarchie au début et despotisme à la fin, guerre de tous contre tous et domination d'un seul sur tous; mais de nos jours un mouvement nouveau entraîne la philosophie anglaise vers des régions supérieures [1]. Comme les autres

1. De nos jours aussi la critique de l'école anglaise a dû se renouveler et a été perfectionnée, notamment par M. Wiart dans ses *Principes de la morale considérée comme science* (1862), par M. Renouvier dans sa *Science de la morale* (1869), par M. Janet dans sa *Morale* (1873), enfin par les travaux sortis d'un brillant concours sur la *Morale utilitaire* (1874). Dans les pages qui vont suivre, principalement dans celles qui concernent M. Spencer et l'influence de la réflexion sur la sympathie, nous nous sommes plus d'une fois inspiré du Mémoire profond et brillant de M. Guyau sur *la Morale d'Épicure et sur la Morale anglaise contemporaine.*

grandes écoles contemporaines, l'école utilitaire veut s'élever au-dessus de l'anarchie et du despotisme. Par toutes les voies, même les plus opposées, la pensée moderne tend à un libéralisme final. La liberté, il est vrai, se voit si souvent menacée dans son progrès, qu'elle n'a point trop de tous les arguments pour se soutenir; encore mieux vaut-il être libéral en vue de l'intérêt, ou même en vue de la puissance, que de méconnaître le prix de la liberté. Recueillons donc *tout* d'abord, puisque les Anglais nous apprennent à ne rien perdre, et réduisons en système les principales raisons que l'école utilitaire peut fournir en faveur de la cause commune.

Le but proposé par l'école anglaise à la philosophie du droit et à la science sociale tout entière n'est autre que le plus grand bonheur de la société humaine. Or, à ne parler même qu'intérêt, la première condition de cet universel bonheur n'est-elle pas l'universelle liberté? Si, par exemple, au lieu de travailleurs esclaves exploités par un maître, une société se compose de travailleurs libres qui agissent volontairement et de bon cœur, la somme de la peine est diminuée, la somme du plaisir est accrue : ainsi de toutes les institutions civiles ou politiques. Qui dit contrainte dit souffrance; la contrainte sociale devra donc être réduite au strict nécessaire, et comme aucune loi ne peut exister sans une contrainte, toute

loi, envisagée au point de vue utilitaire, sera en elle-même un mal. Il en est de la législation comme de la médecine; sa seule affaire est le choix des maux. Que le législateur prenne garde de surpasser le mal du délit par le mal du remède. Si toute loi confère un droit aux uns, elle impose aux autres une obligation; si chaque droit est, au point de vue économique, une acquisition, chaque obligation est un sacrifice. Le gouvernement s'approche de la perfection, dit Bentham, à mesure que l'acquisition est plus grande et le sacrifice plus petit, d'où cette importante conséquence, fort bien déduite par l'auteur du *Traité de législation civile et pénale :* il y a toujours une raison contre toute loi, et une raison qui, à défaut d'autre, serait suffisante par elle-même, « c'est qu'elle porte atteinte à la liberté. » Celui qui propose une loi doit donc prouver non-seulement qu'il existe une raison spéciale en faveur de cette loi, mais encore que cette raison l'emporte sur « la raison générale contre toute loi : » conseils pratiques d'une sagesse vraiment anglaise, et aussi vraiment universelle, que devraient méditer ceux qui mesurent le progrès du droit à l'accroissement des lois et de la réglementation.

Comme la liberté, l'égalité se recommande par des raisons d'intérêt. Puisque la contrainte de la loi est encore aujourd'hui un mal nécessaire, du moins faut-il qu'elle soit parfaitement réciproque. Alors en effet

chacun ne sacrifiera de sa liberté au profit des autres qu'une partie absolument égale à celle qu'un autre sacrifie à son profit; le chiffre de la perte et celui du profit se balanceront, et il y aura équilibre entre le doit et l'avoir. Bien plus, il y aura profit : tous faisant le même sacrifice pour moi, je serai ainsi respecté et protégé par tous, j'aurai à mon service la force de tous. Le plus grand intérêt est donc la plus grande égalité des libertés.

Libres et égaux, comment les individus ne reconnaîtraient-ils pas l'utilité supérieure de l'action en commun dans ce que Bentham appelait « la grande entreprise sociale? » Au lieu de chercher directement et exclusivement leur bonheur propre, ils chercheront le bonheur de l'humanité, trésor où chacun trouve d'autant plus à puiser que tous y ont apporté davantage. L'individu recevra ainsi de la société plus qu'il n'aura donné lui-même. De là une universelle sympathie, un universel empressement à se rendre service, un universel échange de toutes les joies : le plus haut intérêt est la plus haute fraternité.

Telle est l'évolution libérale que la philosophie utilitaire, après avoir pris d'abord la forme anarchique et despotique, ne pouvait manquer d'accomplir tôt ou tard : l'histoire de l'école anglaise contemporaine ne fait que développer à nos yeux ce que d'avance renfermait la logique intérieure du système. Écono-

mie politique, politique, « sociologie, » cosmologie même, les utilitaires ont appelé toutes les sciences à l'aide de la cause qu'ils soutiennent. Les économistes d'abord, depuis Adam Smith, ont pris plaisir à décrire l'idéale union des intérêts soumis à une loi de libre échange; même dans les intérêts en apparence les plus opposés ils ont entrevu une harmonie qui, pour se produire, n'a besoin que de la liberté et du temps. Voulez-vous qu'une masse d'eau agitée reprenne son niveau, le mieux est de l'abandonner à la force de gravitation qui réside en chaque molécule; plus vous agiteriez du dehors cette masse mouvante, plus vous retarderiez le moment du calme. Que le législateur se garde donc de porter une main maladroite sur les intérêts pour les régler du dehors, comme s'ils ne renfermaient pas en eux-mêmes une gravitation naturelle qui, tôt ou tard, suffit à les mettre en équilibre. Le vrai droit ne doit être que la garantie des conditions économiques propres à assurer le libre jeu des intérêts. Ainsi parle la science utilitaire par excellence, l'économie politique.

La politique aboutit aux mêmes conséquences, que Stuart Mill a développées dans celui de ses livres qu'il croyait le meilleur, *la Liberté*. Comme il s'applaudit lui-même, et avec raison, d'y avoir mis en lumière une vérité qu'on ne saurait trop rappeler dans un siècle où l'opinion générale, de plus en plus domi-

nante, peut devenir tyrannique! Cette vérité, c'est qu la liberté individuelle est indispensable pour introduire la variété dans les idées et dans les caractères. Il appartenait à un Anglais de faire l'éloge d'une chose où d'autres verraient facilement un défaut, l'originalité. Le bonheur, loin d'avoir pour condition l'uniformité des pensées, des actions, des sentiments, exige la diversité entre les hommes : la nature n'est féconde que par la variété des opinions et des mœurs : nouveauté, c'est déjà presque découverte.

M. Spencer, à son tour, par des raisons empruntées non-seulement aux lois de la société humaine, mais à celles de l'univers, montre que l'uniformité tue, que la diversité vivifie. Le progrès, « allant de l'homogène à l'hétérogène, » exige des différences croissantes, une croissante originalité, ou, pour donner à un vieux mot un sens nouveau, » une croissante individuation. » Pour cela, il faut que la « sphère d'activité » accordée par la loi à l'individu, et où il peut librement accomplir les mouvements les plus variés, aille s'agrandissant; il faut aussi que les diverses sphères d'activité, pour se faire équilibre, deviennent de plus en plus égales; il faut enfin que l'individualisme en s'étendant n'empêche point l'universelle sympathie. M. Spencer va jusqu'à concevoir un état idéal de la société qui serait l'absence de toute loi coercitive et la complète autonomie de l'individu. Codes et constitutions ne

sont que des appareils de contrainte qui, en tel ou tel moment de l'histoire, font échec aux penchants égoïstes ou « antisociaux » pour assurer la prédominance des penchants sympathiques ou sociaux. Le développement de ces derniers amène graduellement la chute des institutions répressives : le besoin et le respect de l'autorité déclinent à mesure que croît le respect des droits de l'individu, « c'est-à-dire des conditions extérieures propres à assurer sa plus grande liberté d'agir. » Dans nos sociétés imparfaites, les deux forces contraires, égoïsme et sympathie, oscillent encore et se font échec : cet antagonisme s'exprime dans les ressorts plus ou moins grossiers de nos gouvernements. « Le gouvernement, dit M. Spencer poussant jusqu'au bout la pensée de Bentham, est une fonction corrélative de l'immoralité de la société. » Les institutions représentatives elles-mêmes, telles qu'elles existent dans les pays où elles sont le mieux établies, par exemple en Angleterre, ne sont encore qu'une forme politique transitoire : c'est celle qui convient à une société où les mœurs de violence et le « régime déprédatoire » qui caractérisaient les âges passés n'ont pas encore fait place aux mœurs fondées sur le souci de l'intérêt général et au « régime industriel. » Le mécanisme de la représentation nationale est celui où se balancent le mieux les deux forces qui se disputent l'empire, l'esprit conservateur et l'esprit ré-

formateur. La puissance des sentiments conservateurs et celle des sentiments réformateurs manifestent, par leur lutte et par leur résultante, le degré de perfection d'une société : « le triomphe des premiers indique une prédominance des habitudes violentes et égoïstes, le triomphe des seconds prouve que les habitudes sympathiques et le respect des droits ont acquis la prépondérance. » Que cette prédominance devienne universelle, du même coup la contrainte sociale disparaîtra; les hommes ressentiront une telle aversion pour les entraves de l'autorité et se montreront si jaloux de leurs droits que tout gouvernement deviendra impossible en même temps qu'inutile. « Admirable exemple de la simplicité de la nature : le même sentiment qui nous rend propres à la liberté nous rend libres. »

Selon cette philosophie du droit, qui tend à s'absorber dans la philosophie de la nature, la société humaine est un organisme qui sait se transformer et s'adapter à des besoins nouveaux, comme le corps d'un animal. Voyez de quelle manière grandit l'être vivant et comment il arrive à la plénitude de ses puissances : le progrès continu du tout exige une certaine fixité dans la structure des parties, mais il ne faut pas que ce qui a d'abord favorisé la croissance en produise ensuite l'arrêt, que les os qui soutiennent la charpente empêchent la taille de s'élever, que les

muscles qui donnent l'énergie aux organes en deviennent les entraves, que les enveloppes protectrices du corps entier défendent au corps lui-même d'atteindre les proportions normales et la beauté idéale de son espèce, danger constant auquel s'efforce constamment d'échapper l'artifice de la nature; entre les parties dures et rigides des os, elle réserve une partie molle et flexible par laquelle, en secret, la croissance continuera; elle fait de même pour les muscles, qu'elle ne tend pas assez pour les empêcher de s'étendre encore; enfin, si l'enveloppe protectrice de l'être entier ne suit plus avec assez d'aisance les mouvements du corps même, elle brise cette enveloppe vieillie en fragments qui se détachent pour laisser voir l'enveloppe nouvelle. Ainsi vit et grandit la société humaine, vaste corps dont nous sommes les membres; un certain degré d'organisation civile et politique est nécessaire à sa croissance; plus longtemps maintenue, l'organisation s'oppose à cette croissance : tel système d'instruction qui avait précipité le mouvement des idées l'arrête, tel système de centralisation qui avait fait circuler plus facilement la vie politique en suspend le cours, tel système de lois qui avait fortifié la propriété ou la famille tend à les dissoudre, tel gouvernement qui avait protégé la nation entière devient une menace perpétuelle pour sa liberté. Ainsi de toutes les lois et de toutes les institutions, organes

imparfaits que la vie a créés et que la vie doit renouveler sans relâche : la société humaine se dépouillera successivement de toutes ces enveloppes « par une sorte de desquamation, » tout en gardant le bien qu'elle aura acquis sous leur protection momentanée. Ne marchons-nous pas en effet vers un état social où, selon les expressions de M. Spencer, l'autorité sera réduite au minimum, la liberté élevée au maximum? Des formes intermédiaires et transitoires se succéderont encore entre les monarchies absolues des despotes de l'Orient et la démocratie finale où la nation sera le vrai corps délibérant, faisant exécuter ses volontés par des délégués chargés de mandats impératifs consentis de part et d'autre. Alors la nature humaine, « façonnée par la discipline sociale, » sera devenue « si apte à la vie en société » qu'elle n'aura plus besoin de contrainte extérieure et se contraindra elle-même, ou plutôt sera contrainte par elle-même. Le citoyen ne tolérera d'autre empiétement sur sa liberté que celui qui doit assurer à tous une liberté égale; s'il existe encore une loi, elle ne fera que formuler les conditions sous lesquelles les individus, par des associations libres, peuvent développer l'industrie, le commerce, l'agriculture, et s'acquitter de toutes les fonctions sociales. Enfin, « au lieu d'une uniformité artificielle d'après un moule officiel, » l'humanité présentera, comme la nature, « une ressemblance gé-

nérale variée par des différences infinies. » — « La moralité, dit M. Spencer, l'individuation parfaite et la vie parfaite seront en même temps réalisées dans l'homme définitif; il est sûr que ce que nous appelons le mal et l'immoralité doit disparaître, il est sûr que l'homme doit devenir parfait : » perfection toute physique d'ailleurs, qui consistera dans « l'entière adaptation de l'individu au milieu social. » Comme l'univers, dirons-nous pour résumer cette doctrine, par l'impression accumulée des siècles et le choc répété des choses, façonne l'humanité à son image et fait descendre en elle ses propres lois, l'humanité, à son tour, imprimant peu à peu dans l'homme ses formes et son organisation, finira par descendre en lui tout entière : l'individu portera en soi la société, et la société portera en soi le monde.

Bien que M. Spencer donne à l'humanité d'alors le nom de définitive, elle correspondra seulement à une période transitoire d'une évolution qui ne peut s'arrêter. Toujours équivalente en son fond, la nature se dépasse toujours elle-même en ses formes successives. Même après des milliers de siècles, lorsque le mécanisme qui régit le monde aura amené l'équilibre social, rien ne sera terminé : les forces éternelles agiront encore, et le germe d'une « dissolution » au début existera dans l'évolution finale. Tout recommencera donc à se mouvoir, dans un autre ordre sans doute,

101927

et pour produire de nouvelles formes, de nouvelles espèces, un nouvel univers, peut-être une nouvelle justice. Ainsi, pourrait-on dire, une danse succède à une autre, entrelaçant des poses et des mouvements variés sous les accords d'une changeante symphonie ; et pourtant ce sont les mêmes personnages qui se meuvent, la même loi harmonique qui relie ces mouvements, qui enchaîne ces accords, qui soulève et emporte ce tourbillon, image de la vie.

Telle est la perspective sans fond qu'ouvrent à nos regards les spéculations les plus récentes d'une science sociale qui va se confondant avec la cosmogonie universelle. De Bentham à Stuart Mill, de Stuart Mill à M. Spencer, nous voyons la philosophie de l'intérêt, emportée, comme la philosophie de la force, par un mouvement irrésistible, se former peu à peu un idéal de liberté et d'égalité analogue, au moins par l'extérieur, à l'idéal dont la philosophie du droit propose la réalisation aux jurisconsultes et aux politiques. A cette hauteur où nous sommes parvenus et d'où nous embrassons non-seulement l'individu, mais l'humanité, mais la nature, il semble qu'enfin se confondent la plus grande utilité et la plus grande justice. Ne reste-il point encore quelque ineffaçable différence, et ne nous sommes-nous point laissés séduire aux dehors d'une perfection sociale plus apparente que réelle? Peut-être; mais, réservant cette question, demandons-

nous d'abord si l'idéal d'une société tout utilitaire, supposé qu'il soit désirable, est réalisable en fait, et comment les hommes agiront en attendant qu'il soit réalisé. Les utilitaires parviendront-ils à leur but par le seul jeu des intérêts, sans aucun appel à ces « principes mystiques » qu'on nomme droits ou devoirs, et que Bentham flétrissait d'un nom qui exprime à ses yeux le dernier degré de folie : « ascétisme »?

III

L'IDÉAL DE LA SOCIÉTÉ UTILITAIRE EST-IL RÉALISABLE PAR LE SEUL JEU DES INTÉRÊTS. — I. LES DROITS DES INDIVIDUS SERONT-ILS GARANTIS CONTRE L'ÉTAT.

Le problème des voies et moyens ne semblait pas offrir de difficulté insurmontable aux premiers utilitaires. Nourris d'Adam Smith et des économistes de son école, ils croyaient que, même dans la société présente, les intérêts bien entendus sont pour tous identiques, et qu'il n'est pas besoin de désintéressement ni de sacrifice pour subordonner l'utilité particulière à l'utilité générale. Les progrès mêmes de l'économie politique ont dissipé cette illusion. Comment méconnaître en effet, devant les événements de chaque jour, que l'harmonie des intérêts est seulement une harmonie finale, que l'équilibre des forces sociales est un simple objet d'espérance, et que, loin d'avoir atteint

ce moment de calme où, par la lente influence d'une gravitation tout intime, les eaux agitées auront repris leur niveau, nous nous trouvons au plus fort de la tourmente économique et politique? Bentham a beau nous dire : « Les hommes sont associés et non rivaux ; » ils sont associés, sans doute, mais tant qu'un lien plus fort que l'intérêt ne les a pas unis, ils sont rivaux avant tout. Aussi les économistes anglais n'ont pas tardé à découvrir, sous les harmonies qu'ils avaient d'abord uniquement aperçues, de secrètes oppositions, qu'ont rendues manifestes Malthus, Ricardo, Stuart Mill lui-même. Tout n'est pas pour le mieux dans le monde économique : si tout y est régulier et nécessaire, il ne s'ensuit pas que cette nécessité soit toujours bienfaisante, et que la liberté humaine n'ait point à corriger sans cesse les effets de la nécessité économique. La famine et la peste ont des lois régulières ; en sont-elles moins la peste et la famine? Le principe de Malthus, qui, pour la société de jeunes réformateurs dont Stuart Mill, les deux Austin et Grote faisaient partie vers 1828, « était un drapeau et un signe de ralliement tout aussi bien qu'aucune des idées propres de Bentham, » est-il autre chose que la plus frappante expression et le résumé sensible de tous les antagonismes constatés par l'économie sociale? Antagonisme, ce pas trop rapide de la population que s'efforce en vain d'atteindre la marche trop lente des subsistances ;

— antagonisme, cette rente du sol qui s'accroît pour les possesseurs, selon le principe de Ricardo, à mesure que diminuent pour eux et augmentent pour les autres les difficultés de la culture; — antagonisme, cette lutte entre le travail du passé, accumulé dans le capital, et le travail du présent, qui subit et repousse tour à tour une loi finalement souveraine. Le vrai nom de la concurrence des intérêts, c'est celui que Darwin applique au règne animal, que MM. Bagehot et Spencer ont transporté au règne humain : *struggle for life*, lutte pour la vie.

Dans l'état actuel de nos sociétés, non-seulement vous ne pouvez posséder ce que je possède, mais ce que je possède vous empêche vous-même de posséder. Un des théorèmes les plus désolants qu'on rencontre dans les *Principes d'économie politique* de Stuart Mill, c'est celui où, contrairement aux théories courantes sur le luxe, il s'efforce de démontrer par raisons mathématiques que le travail employé à produire le superflu des uns prive inévitablement les autres du nécessaire, et que, le nécessaire même étant en quantité insuffisante, la nourriture prise par un homme se trouve prise à un autre homme. Cette thèse fût-elle exagérée, il demeure vrai que l'économie sociale, séparée du droit naturel, produit le découragement plutôt qu'elle n'excite l'espérance; n'avons-nous pas vu les écoles allemandes fonder leur pessimisme sur les mêmes lois

économiques dont s'enchante l'optimisme anglais? C'est qu'en définitive l'économie politique étudie seulement ces harmonies extérieures et lointaines des intérêts qui n'empêchent pas leur opposition intime et immédiate. Les réformateurs utilitaires croient-ils, parce qu'ils auront montré que le capital est une source de travail et que l'intérêt du pauvre est ainsi avec celui du riche dans un rapport général de solidarité, avoir fait cesser tout conflit entre le riche et le pauvre? Solidaires aussi sont les plateaux d'une balance, mais l'un s'abaisse quand l'autre s'élève. Quelque étroite que soit la coopération entre les riches et les pauvres, la richesse est toujours la richesse, la pauvreté est toujours la pauvreté; l'une est en haut, l'autre est en bas; l'une jouit, l'autre souffre : tout est là.

Aussi Stuart Mill, ne pouvant se résoudre à admettre avec Adam Smith l'harmonie naturelle et actuelle des intérêts, ne pouvant d'autre part invoquer, pour établir l'accord entre les hommes, le principe supérieur du droit, s'adresse enfin à une ressource déjà connue et mise en œuvre avec enthousiasme par Owen, « l'organisation sociale, » c'est-à-dire l'identification des intérêts de tous par des moyens artificiels. « Pour se rapprocher le plus possible de l'idéal, dit-il, la théorie utilitaire exige en premier lieu que les lois et l'organisation sociale met-

tent autant que possible le bonheur ou, pour parler plus pratiquement, l'intérêt de chacun en harmonie avec l'intérêt de tous. » Austin avait les mêmes vues : il regardait, non sans raison, toutes les institutions existantes, tous les arrangements sociaux de notre temps, comme « étant d'une flexibilité indéfinie. » Quant à M. Spencer, nous avons vu de quelle façon séduisante il décrit l'identité finale des intérêts dans la société à venir : il présente à nos yeux cet âge d'or qui, selon Bacon, est devant nous, non derrière nous. Par malheur, nous sommes encore dans l'âge de fer ou, si l'on aime mieux, dans l'âge d'argent : est-ce donc le droit de l'âge d'or ou celui des temps actuels que doit constituer présentement la science sociale? A-t-elle affaire à « l'homme définitif » de M. Spencer ou à l'homme « provisoire » de M. Austin, et la question n'est-elle pas de savoir si le principe de l'intérêt suffira pour transformer l'un dans l'autre? Le socialisme nouveau auquel aboutit l'école anglaise, vrai en grande partie, ne peut cependant accomplir tout d'un coup son prodige de la fusion des intérêts ; comment donc agiront en attendant et les sociétés et les individus? Difficulté finale, qui se subdivise à son tour en deux questions : en premier lieu, si l'utilité est la seule mesure du droit, quelle garantie, dans l'état utilitaire, les droits de l'individu trouveront-ils contre l'État lui-même? En second lieu, par quel arti-

fice les utilitaires obtiendront-ils que chaque individu respecte le droit des autres?

La personne humaine n'ayant point en soi, selon l'école anglaise, ce caractère sacré sur lequel la philosophie française a voulu fonder des droits inviolables, elle vaut seulement comme un moyen, un instrument, tout au plus un chiffre du bonheur total. De cette différence entre les principes des deux philosophies naissent leurs conceptions du droit divergentes. En France, nous ne nous figurons un droit que comme un pouvoir qui impose à autrui un devoir absolu de respect : ce caractère absolument respectable est incompatible avec l'essentielle relativité de l'utile. Quoique les Anglais parlent sans cesse de leur individualisme moderne en l'opposant à notre « communisme imité de l'antique, » leur jurisprudence et leur politique utilitaires ne confèrent à l'individu aucun titre qui ne soit conditionnel, temporaire, subordonné aux vicissitudes de l'intérêt général. Dans l'école française, le moi se pose devant autrui comme inviolable en droit; dans l'école anglaise, le moi peut bien se montrer fort résistant en fait, mais théoriquement on le plie à toutes les exigences de l'intérêt général; peut-être même est-ce parce que l'individu se sent peu garanti par les principes qu'il tient tant aux garanties de fait; nous, souvent opprimés dans la réalité,

nous cherchons un dernier abri dans les droits moraux que n'osent nier ceux mêmes qui les violent. Si on peut nous reprocher l'opposition fréquente de nos idées et de notre histoire, ne peut-on, en revanche, éprouver quelque inquiétude pour le sort final réservé à l'individualité humaine par les sociétés qui se disent aujourd'hui individualistes et qui ne laissent au droit de chacun d'autre protection que l'intérêt de tous? La plus grande utilité, au sein de la société réelle, n'exigera-t-elle jamais qu'on enfreigne momentanément les lois idéales de la société parfaite? Bien plus, supposons toutes les nations réunies en une seule et formant, comme l'espère M. Spencer, une république universelle, il n'est pas évident que l'intérêt de la génération présente sera toujours d'accord avec celui des générations à venir. Comment donc une utilité tout idéale pourrait-elle prévaloir sur l'utilité réelle? L'essence de l'utilité, comme celle des faits, est non d'être conçue, mais d'exister, non d'être possible, mais d'être actuelle; si elle n'est plus qu'un idéal, elle n'est plus rien.

Veut-on savoir jusqu'à quel point, en attendant la société idéale, seraient garantis et stables, dans un État exclusivement utilitaire, les droits d'un individu, d'une classe, d'une fraction de la société? Voyez avec quel sérieux Bentham examine ce qu'il faudrait faire, s'il venait à être démontré que la réduction de tous

les catholiques anglais en esclavage par les protestants, et de tous les protestants irlandais par les catholiques, assure « le plus grand bonheur du plus grand nombre d'hommes possible. » La conclusion est inévitable, « il faudrait immédiatement les réduire en esclavage. » Bentham s'empresse d'ajouter, il est vrai, que l'hypothèse est inadmissible, que le malheur des esclaves produirait un excédant de peine, que cet excédant compenserait le surplus de bonheur, etc. Supposez, pourrait-on lui répondre, qu'au lieu de réduire tous les catholiques ou tous les protestants en esclavage, il ne s'agisse que d'y réduire quelques hommes, ou même simplement de supprimer secrètement un seul homme, — vous par exemple, — le genre humain ne pourrait-il, tout compte fait, avoir plus de profit que de perte, et seriez-vous bien sûr de pouvoir démontrer, chiffres en main, votre droit de vivre? Faible resource pour la liberté individuelle que le hasard d'un tel calcul de profits et de pertes, auquel d'ailleurs excelle l'esprit anglais, non moins subtil dans le domaine des particularités que l'esprit allemand dans le domaine des généralités.

De même Bentham a beau soutenir au nom de l'utilité la liberté de conscience : ce droit, sauvegardé dans l'État idéal, ne serait guère plus en sûreté que les autres dans un État réel qui serait franchement utilitaire. Pour le croyant, il y a deux utilités, celle de

la terre et celle du ciel : la seconde n'est-elle pas plus importante que la première? Si ceux qui admettent une religion subordonnent tout dans un État à l'intérêt religieux, en vain Bentham et Grote pèseront les plaisirs et les peines comme il le font dans leur livre sur *la Religion naturelle;* qu'est-ce que le salut d'un jour comparé au salut éternel, et comment réfuter l'utilitarisme de l'autre monde par des calculs d'utilité terrestre? Ce n'est peut-être pas sans raison que le souverain imaginé par Hobbes fait à son gré la vérité religieuse : il décrète que Dieu est, et Dieu est; il décrète qu'il n'y a plus de Dieu, et Dieu n'est plus.

En somme, la jurisprudence utilitaire, quel que soit le libéralisme de ses partisans modernes, tend à faire de l'individu, comme dans les sociétés antiques, le simple serviteur de l'intérêt général. Cette tendance ne se manifestera-t-elle point à la fin dans les questions sociales proprement dites, où les recherches de l'école anglaise ont été d'ailleurs si fécondes? Stuart Mill, dans son importante théorie de la propriété, oscille entre l'idée sûre du droit inhérent à la liberté même et l'idée instable d'un droit dérivant de l'intérêt social : cette oscillation ne fait que rendre sensible l'ambiguïté inhérente au principe de l'utile. Stuart Mill accorde d'abord à l'individu un droit de propriété exclusive sur les produits de son travail personnel. La part qui revient au travail de l'individu, dit-il fort bien,

« doit être respectée *absolument*. » Si l'État prive l'individu d'un de ses biens, « le droit à une compensation est *inaliénable*. » Ailleurs Stuart Mill parle de « droits sacrés, » de « droits moraux, » qui appartiennent aux hommes « en tant que créatures humaines; » ne sont-ce pas les termes de cette déclaration des droits de l'homme si vivement attaquée par Bentham? C'est sur le même principe de droit proprement dit, joint d'ailleurs à des considérations d'intérêt, que Stuart Mill fonde sa critique vigoureuse et souvent si juste de la propriété foncière, qui se distingue essentiellement, selon lui, des autres sortes de propriété. « Les principes précédemment posés, dit-il, ne sauraient s'appliquer à ce qui n'est pas le produit du travail, la matière première de la terre; » aucun homme n'a fait la terre; elle est donc l'héritage primitif de tout le genre humain, *the original inheritance of all mankind*. C'est pourquoi la propriété foncière ne peut plus être « absolue » chez l'individu, comme l'est une complète création de son travail; des raisons d'utilité générale peuvent seules justifier la possession individuelle et exclusive du sol : « si la propriété privée de la terre n'est pas *utile*, elle est *injuste*... » — « Il est en quelque façon injuste qu'un homme soit venu au monde pour trouver tous les dons de la nature accaparés d'avance, sans qu'il reste de place pour le nouveau venu. » La propriété foncière a de plus un

caractère spécial où Stuart Mill voit une violation du droit commun, de l'égalité dans la liberté : elle est et ne peut pas ne pas être un monopole naturel [1]. On connaît les dernières conclusions de Stuart Mill dans son *Programme of the land tenure reform association* : si l'État doit laisser intact le revenu du travail et du capital, il a le droit et le devoir d'atteindre le prix du monopole naturel ou la rente du sol proprement dite par l'établissement d'une taxe spéciale sur la propriété foncière, taxe qui restituerait à la société la part légitime de la société même dans la propriété de l'individu. Par là Stuart Mill s'efforce de prendre une position intermédiaire entre les communistes, qui nient toute propriété individuelle, et les économistes, qui considèrent comme absolue la propriété individuelle du sol. Ainsi se manifeste chez lui cette double tendance que nous avons

1. Il y a des choses, remarque Stuart Mill, qui ne peuvent devenir articles de commerce sans devenir nécessairement articles de monopole, les chemins de fer par exemple : si la ligne de Londres à Édimbourg élevait ses prix d'une manière exagérée, pourrait-on construire une nouvelle ligne de Londres à Édimbourg pour lui faire concurrence, et le monopole n'est-il pas ici inévitable ? Aussi l'État a-t-il un droit reconnu de limiter les profits et d'imposer une borne légale au prix du transport par voie ferrée. La terre, ajoute Stuart Mill, fait partie des monopoles naturels : la demande pour les terrains, en tout pays prospère, s'élève constamment, tandis que la quantité de terrains à vendre n'est susceptible que d'un accroissement très-faible ; de là provient la *rente*, ce surplus de revenu qui ne correspond pas à un travail du propriétaire ou à un emploi de capital par ce propriétaire, mais simplement à une augmentation spontanée de la valeur des terres sous l'influence de raisons sociales. » Du principe de Ricardo Stuart Mill tire cette conséquence, qu'une part de la rente revient de droit à la société, et que la société en est réellement propriétaire.

déjà remarquée : tantôt il invoque des raisons de droit pur pour rendre à chacun ce qui lui appartient, à l'individu ce que l'individu a créé par son travail individuel, à la société ce que la société a créé par son travail collectif et par son développement; tantôt, au contraire, il semble qu'au nom de l'utilité publique il va entièrement détruire la propriété ou la rendre en quelque sorte taillable et corvéable à merci. « Le droit des propriétaires à la propriété du sol, dit-il, est complétement subordonné à la *police* de l'État; l'État a la liberté de traiter avec la propriété territoriale selon ce qui est exigé par les *intérêts* généraux de la société, et même, s'il le faut, d'en agir avec la propriété tout entière comme cela a lieu pour une partie toutes les fois qu'un bill est promulgué pour la construction d'un chemin de fer ou d'une nouvelle rade. » Si la tendance utilitaire était seule, rien n'empêcherait Stuart Mill d'aboutir au communisme pur, et il ne trouve de contre-poids que dans la reconnaissance d'un droit personnel de propriété qui ne peut se fonder en définitive que sur des raisons toutes morales et juridiques.

Même opinion mixte et quelque peu ambiguë de Stuart Mill dans le problème du droit à l'assistance, qui suit naturellement celui de la propriété. Stuart Mill admet ce droit, reconnu par l'acte d'Élisabeth qui établit la taxe des pauvres. La société, dit-il, est composée principalement de ceux qui vivent du travail

des mains, et si ces travailleurs prêtent leur force physique pour protéger les gens qui jouissent du superflu, ils ont le droit de ne les protéger « qu'à la condition que les taxes pourvoient aux dépenses d'utilité publique; or, parmi les choses *d'utilité*, la subsistance du peuple est assurément la première. » Ici, comme on le voit, c'est la méthode utilitaire qui fournit les principes de la question; mais Stuart Mill semble revenir à la considération de droit quand il ajoute : « Comme personne n'est *responsable* de sa naissance, il n'est point de sacrifice pécuniaire trop grand pour ceux qui possèdent plus que le nécessaire, lorsqu'il s'agit d'assurer à tous ceux qui existent les moyens de vivre. » Toutefois ce droit à l'assistance ne saurait être absolu et inconditionnel; Stuart Mill le limite et le subordonne à un devoir corrélatif des individus. Il faut tenir compte, dit-il, des lois de la population établies par Malthus; si tout membre de la grande famille humaine a droit à une place au banquet que les efforts collectifs de son espèce ont préparé, il n'en résulte pas pour chacun « le droit d'inviter à ce banquet, sans le consentement de ses frères, des convives surnuméraires. » S'il en est qui agissent de la sorte, c'est sur la part qui leur revient que doit être prise, selon Stuart Mill, celle des nouveaux-venus. « Il y a une moitié de la vérité du côté des doctrines socialistes, conclut Stuart Mill, et une moitié du côté

opposé. Ces deux moitiés se rejoindront un jour. » Nous le croyons aussi; mais comment? Stuart Mill ne le dit pas.

Éliminez les considérations vraiment morales et le plus souvent justes que Stuart Mill emprunte, ce semble, à des doctrines très-différentes de l'utilitarisme, tenez-vous à sa définition primitive du droit : « un pouvoir que la société est intéressée à accorder aux individus, » vous reconnaîtrez que le principe de l'utilitarisme est identique à celui du communisme absolu, que c'est non pas seulement la propriété du sol, mais tout droit de propriété sur un objet quelconque qui se trouve logiquement remis à l'État, que l'organisation même de la famille, où Stuart Mill voudrait cependant avec raison plus de liberté, risque d'être à la merci de la communauté, et qu'enfin une société qui peut seule nous octroyer nos droits en vue de son intérêt peut aussi au nom de ce même intérêt nous les reprendre. Si la liberté, la conscience, la naissance et la vie même des individus se trouvaient entièrement subordonnées au plus grand bonheur du plus grand nombre, si la vérité comme la justice perdaient leur titre à un respect intrinsèque, quelle prérogative personnelle pourrait échapper au sort commun de tous les droits? Dans un État rigoureusement utilitaire, tant que l'idéal de la société définitive ne serait pas réalisé, tout serait provisoire pour l'individu; la so-

ciété présente ne lui concéderait que des droits sujets à caution, dont quelque concours particulier de circonstances pourrait toujours exiger le sacrifice; il posséderait provisoirement, il serait libre provisoirement.

IV

II. LES DROITS DE L'INDIVIDU SERONT-ILS GARANTIS CONTRE LES AUTRES INDIVIDUS

Nous avons vu à l'œuvre la philosophie de l'intérêt dans cette sphère de l'État où, comme disait Platon, la justice et l'injustice se dessinent en traits dont la grandeur frappe mieux les regards. Après avoir examiné de quelle façon la société utilitaire pourrait agir envers l'individu, il nous reste à chercher comment agirait l'individu lui-même dès qu'entre son intérêt et celui des autres il y aurait conflit. Ici se pose devant l'école anglaise le problème fondamental du droit naturel, sous la forme de cette inévitable alternative : ou la règle de l'intérêt particulier ou celle de l'intérêt universel ; entre l'égoïsme et le désintéressement, il faut choisir.

Stuart Mill et ses partisans sont des esprits trop généreux pour qu'on puisse douter de leur choix : « La

philosophie utilitaire, dit Stuart Mill, exige que l'individu placé entre son bien et celui des autres se montre aussi strictement impartial que le serait un spectateur bienveillant et désintéressé. » Ainsi s'introduit à la fin, dans la doctrine même de l'intérêt, le désintéressement dont on avait d'abord rejeté l'idée. Où Bentham ne voyait qu'une dépense infructueuse, on reconnaît une dépense nécessaire : pour épargner le bien de tous, ne faut-il pas que l'individu, le cas échéant, soit prodigue de soi? En attendant cette organisation d'une société idéale où l'individu n'aura plus besoin de se sacrifier, la philosophie utilitaire elle-même « exige » actuellement qu'il se sacrifie; pourra-t-elle, sans invoquer aucun principe moral, justifier cette exigence et, par des raisons tirées du pur intérêt, ériger en devoir pour l'un, en droit pour l'autre, le désintéressement?

Le premier mobile, le premier ressort auquel s'adressent les utilitaires pour mettre en mouvement la machine humaine, c'est le plaisir, dont l'intérêt n'est, selon le terme barbare de Bentham, que la *maximisation;* mais qu'est-ce qui fait la valeur du plaisir et l'élève vraiment au maximum? C'est qu'on en jouisse. Le plaisir dont je ne jouis pas peut avoir de la valeur pour un autre; il n'en a point pour moi. Si le plaisir seul donne aux choses leur prix et aux personnes leur droit, qui m'empêchera de chercher mon plaisir

aux dépens du vôtre? Le vôtre est-il plus respectable? Qu'il soit sacré pour vous, je l'accorde; mais ce qui est sacré pour moi, c'est le mien.

Voudrez-vous me commander la dépense de mon plaisir au nom de l'arithmétique morale et par des raisons de quantité? — L'intérêt universel représente sans doute une plus grande somme de plaisir, si je fais abstraction de moi-même; mais, à mon point de vue propre, combien la chose est différente! Autant j'abandonnerai en faveur d'autrui, autant diminuera mon « avoir. » Si le caissier d'une société contribue à la bonne gestion des affaires, le trésor commun augmente; s'il détourne les fonds à son profit, le trésor commun diminue, mais à coup sûr son trésor particulier y gagne : posez en principe qu'il n'y a d'autre droit que l'intérêt transformé, quel raisonnement mathématique pourra, en cas d'impunité certaine, empêcher le caissier de fuir avec la caisse?

Vous direz que la logique, d'accord avec l'arithmétique, défend à tout membre d'une association de séparer son intérêt et l'intérêt des autres. — Oui, quand il se considère théoriquement comme membre de la société. A ce point de vue, mon intérêt se confond avec le vôtre; le bien de l'individu en général ne se distingue plus du bien général; mais je ne suis pas, moi, l'individu en général, je suis tel homme particulier, ayant son intérêt particulier et exclusif. Les lo-

giciens mêmes de l'école anglaise, fidèles au nominalisme traditionnel, nous apprennent que les règles universelles sont le pendant des fictions légales et que « le praticien sage doit toujours se guider d'après l'analyse du cas particulier. » Ainsi parle Stuart Mill dans sa *Logique inductive et déductive*. Si donc l'égoïsme individuel est illogique au point de vue des « généralités vagues, » il est seul logique au point de vue des faits positifs.

Invoquerez-vous enfin le contrat qui relie entre eux les membres de la société, et par lequel Hobbes espérait transformer le droit du plus fort dans le droit des plus nombreux ? — Autant la théorie du contrat sera féconde pour l'école française, qui admet préalablement le droit de l'individu, autant elle est insuffisante pour une école qui ne peut donner aux contrats que l'appui de la force. S'il n'y a de précieux en soi que l'intérêt, ces mots : « vous n'avez pas le droit de violer le contrat, » signifient seulement que le plus grand intérêt est de ne pas le violer. « Dans les cas, dit Bentham, où l'engagement devient onéreux à l'une des parties, on les tient liées encore par l'utilité générale des engagements; » mais que m'importe cette utilité *générale* des contrats, si, dans le cas présent, le contrat que j'ai accepté m'est évidemment nuisible? L'intérêt nous avait rapprochés, l'intérêt nous sépare.

La ressource qui reste aux utilitaires, c'est de demander la réalisation progressive du droit et de la société idéale, non plus à la libre abnégation de l'individu, mais à quelque nécessité dont l'individu serait incapable de s'affranchir. On peut en effet, en s'inspirant de M. Spencer, pousser leur doctrine plus loin et plus haut. Dans ses *Principes de psychologie*, M. Spencer nous fournit les ressorts du mécanisme par lequel les penchants égoïstes et « antisociaux, » répondant à l'intérêt de l'individu, se transformeront peu à peu en penchants sympathiques et sociaux, répondant à l'intérêt du milieu social, c'est-à-dire à la justice. De même que dans le corps de l'individu, sous les lois de l'action reflexe, un membre ressent le mal fait à un autre membre, de même dans le corps social, qui est le milieu animé où nous nous développons, nous recevons fatalement le contre-coup du tort fait à autrui. Le principe secret de tout sentiment sympathique, selon M. Spencer, c'est le sentiment égoïste correspondant dont il a besoin pour se développer. Voyez comme les gens de bonne santé, après une sérieuse maladie, deviennent plus tendres pour les malades! C'est qu'ils ont acquis les sentiments égoïstes qui, excités par sympathie, se changent en sentiments impersonnels. Ce qu'on nomme l'amour de la justice n'est peut-être que le résultat fatal d'un mécanisme analogue : le souci intéressé de ma « sphère

d'activité personnelle » finit par exciter ma sympathie pour votre sphère semblable d'activité, et c'est là en effet, s'il faut en croire M. Spencer, l'origine psychologique du sentiment du droit. Le développement des sociétés passées et présentes en est à ses yeux la preuve : à l'un des extrêmes de l'histoire nous voyons que le type de nature qui se soumet le plus facilement à l'esclavage est aussi le plus prêt à jouer, si l'occasion le sert, le rôle de tyran; dans les sociétés intermédiaires, comme la société anglaise, « la tendance croissante à repousser l'agression s'accompagne d'une tendance décroissante à l'agression de la part de ceux qui sont au pouvoir. » Enfin, à l'autre extrémité, dans la société idéale, la sympathie sera tellement universelle qu'on ne concevra même plus la possibilité d'une action contraire à l'intérêt de tous; le droit et la justice n'auront plus besoin des codes écrits par la main des hommes : les codes seront contenus dans les têtes humaines.

En attendant, l'égoïsme et la sympathie sont les deux facteurs indispensables du progrès : tantôt l'individu, avec sa concentration sur soi, tantôt la société, avec son mouvement d'expansion, remporte la victoire; cette oscillation des deux penchants antagonistes, forces attractives et forces répulsives, est le rhythme fondamental dont la formule cachée régit tous les autres phénomènes rhythmiques de nos so-

ciétés, — offre et demande, hausse et baisse des prix, abondance et disette, naissance et mort, révolutions et réactions, guerres et paix,—alternatives sans nombre qui font la vie du corps social, mouvantes ondulations qui ressemblent à la houle de l'Océan. Cependant les lois de la mécanique universelle veulent que tout rhythme aboutisse à un équilibre final. L'individu et la société, l'intérêt de chacun et l'intérêt de tous arriveront donc nécessairement à une mutuelle harmonie. Dans l'espoir de cet avenir, résignons-nous aux oscillations présentes du rhythme; le vaisseau sur la mer s'élève et s'abaisse avec la vague, mais la force supérieure qui enfle ses voiles le fait néanmoins avancer. Tantôt le bien et le progrès, tantôt le mal et le recul, qu'importe? La rétrogradation elle-même est un moment nécessaire, quoique transitoire, du progrès; nous marchons malgré tout vers l'époque de liberté et d'égalité qui réalisera l'équilibre des tendances égoïstes et sympathiques. La même force se manifeste au commencement, au milieu et à la fin; la nécessité est le but, la nécessité est le moyen : avons-nous besoin d'une autre puissance et d'un autre droit?

Ainsi, par l'intermédiaire des plus hautes doctrines de M. Spencer, nous pouvons faire se rejoindre l'Allemagne et l'Angleterre, comme sur un même sommet atteint par diverses directions. Nous ramenons la philosophie de la force et la philosophie de l'intérêt à

cette unité qu'elles avaient présentée tout d'abord dans le *Léviathan* de Hobbes; mais Léviathan, cet être gigantesque dont les individus ne sont que des parties presque imperceptibles, n'est plus seulement la société, c'est toute la nature. La science moderne a démontré que l'être qui désire vivre doit s'adapter au milieu, bien plus, qu'il s'y adapte nécessairement ou périt. L'univers est le milieu mobile auquel s'adapte l'humanité; l'humanité est le milieu auquel s'adapte l'individu; la morale individuelle et le droit public ne font qu'exprimer les progrès successifs de cet ajustement, et posent à l'espèce humaine l'alternative que toutes les autres espèces subissent : avance ou meurs.

Nous avons tenté de conduire aussi loin qu'il était possible la philosophie du droit dans l'école utilitaire. La nécessité physique et sociale, à laquelle nous avons fini par recourir, sera-t-elle en effet assez irrésistible pour suppléer au respect moral du droit en faisant franchir à l'individu la distance que son intérêt place entre lui et les autres?

Le mécanisme qui doit assurer le triomphe final des forces sympathiques et par cela même de la justice universelle peut se résumer scientifiquement en ces deux formules : dans le présent, antagonisme de l'individu et du milieu social, ou rhythme de l'égoïsme et de la sympathie ; dans l'avenir, adaptation de l'in-

dividu au mllieu social, ou équilibre de l'égoïsme et de la sympathie. Pour que de ce fonctionnement résulte le progrès du droit, il faut qu'au sein de l'humanité les deux facteurs subsistent l'un en face de l'autre, et qu'il y ait même du côté des forces sympathiques un avantage propre à les faire prédominer; c'est ce qui a déjà lieu dans la société présente, c'est ce qui justifie nos espérances dans la société à venir. Cependant, si le désintéressement peut aujourd'hui lutter contre l'intérêt, si même il va l'emportant de plus en plus dans cette lutte, n'est-ce pas parce que nous avons encore foi dans la vérité de l'idée morale pour laquelle nous travaillons? Or la philosophie anglaise prend pour tâche de détruire l'illusion d'une fraternité vraiment morale comme celle d'un droit vraiment moral. Nous croyions que la sympathie digne de ce nom était un mouvement volontaire du cœur; elle nous dit que c'est seulement une forme plus raffinée de l'action réflexe : j'ai mal à votre poitrine, je suis atteint dans votre liberté, mon égoïsme souffre dans votre égoïsme. Nous croyions agir, nous ne faisons que pâtir ensemble, et l'apparente initiative qui nous conduit vers nos semblables est la même force nécessaire qui nous ramène sans cesse à nous-mêmes. Le don que l'on pense faire à autrui, on ne le fait qu'à soi. Oui sans doute, si nous étions autre chose que ce mécanisme soumis à des lois fatales, si

nous avions la conscience d'une volonté capable de prendre librement notre part des souffrances d'autrui, ce serait une vraie grandeur morale et par conséquent une vraie joie de mettre tout en commun, principalement les peines, et de s'écrier avec le poëte anglais : « Hommes, du moins nous sympathisons, et souffrant de concert, nous rendons nos angoisses sans nombre plus faciles à supporter par la sympathie illimitée de tous avec tous ; » mais des êtres qui ne font que subir en commun une commune influence, recevoir le même choc d'une même fatalité, ne s'aiment pas plus entre eux que des instruments qui rendent à l'unisson des accords tantôt joyeux, tantôt tristes.

Qu'importe, dira-t-on, s'il en résulte dans la société humaine, par le progrès du temps, une harmonie non moins belle que celle de la nature ? — Beauté de forme, non de fond, qui disparaîtra dès qu'elle voudra se regarder elle-même. Toute illusion dissipée, pourra-t-il alors rester autre chose que l'égoïsme conscient de l'un devant l'égoïsme conscient de l'autre, et, entre les deux, un intervalle infranchissable ? Cette découverte du fond des choses aura bientôt changé l'attitude mutuelle des individus au sein de la société. Dès que l'opposition des intérêts, qui persiste dans la réalité en attendant l'idéal, aura révélé à l'homme ce que sa sympathie lui coûte, dès qu'il aura

compris que parfois, pour se mettre en harmonie avec le milieu, pour vibrer d'accord avec l'ensemble infini de ses semblables dans le présent et dans l'avenir, il faut que l'instrument se tende au point de se briser lui-même, cette réflexion de l'intelligence lui rendra, avec la possession de soi, le calme du sentiment et, arrêtant dès le début l'élan spontané de l'âme, ouvrira plus grand que jamais l'abîme qui séparait les personnalités. Or la doctrine utilitaire ne prétend pas être une doctrine secrète ; elle ne prétend pas cacher aux membres de la société future la source de la sympathie dans l'égoïsme. Le progrès des intelligences sera donc celui de la réflexion et de l'analyse, et le progrès de la réflexion compromettra le mécanisme savant par lequel l'école anglaise espérait assurer le triomphe de la force sympathique : du jour où nous verrons que nous sommes dupes, fût-ce de notre cœur, nous ne voudrons plus l'être [1].

Dès lors il n'y aura plus dans la société les deux forces antagonistes dont le rhythme était nécessaire au progrès, car, la tendance sympathique ne pouvant subsister qu'à la condition de se croire opposée à la tendance égoïste, si l'un des adversaires s'aperçoit qu'il se bat contre lui-même, il s'empressera de se tourner ailleurs. Par là se modifie le problème : l'un des deux

1. Voir sur ce point *la Morale anglaise contemporaine*, par M. Guyau,

termes qui semblait opposé à l'autre est venu s'y réduire; la lutte est non plus celle de la sympathie contre l'égoïsme, mais celle de l'égoïsme contre l'égoïsme. Le surplus de forces, l'avantage supérieur qui appartenait d'abord au penchant social passe du côté des penchants individuels : chacun recommence à se reconnaître comme son vrai centre à lui-même, à se chercher soi-même en profitant des autres quand ils l'aident, en leur résistant quand ils le gênent, jusqu'à ce que le plus fort ou le plus habile l'ait emporté. Or, c'est M. Spencer qui nous l'apprend, cette lutte des égoïsmes est la « caractéristique de la barbarie, » la marque infaillible à laquelle on reconnaît la prédominance des forces destructives sur les forces constitutives de la société, de la dissolution sur l'évolution. Toute poésie mise à part, l'adaptation de l'individu au milieu, sur laquelle on comptait, ne pourra ressembler qu'à l'arrangement physique déjà décrit par Montaigne quand il comparait les hommes à des cailloux qui, sous l'influence d'une agitation prolongée, se tassent d'eux-mêmes, se polissent mutuellement, se disposent en couches hiérarchiques, la foule des petits en bas, quelques gros par-dessus. Ajoutons qu'à force de les agiter et de les user l'un contre l'autre on finirait peut-être par les ramener à la même grosseur : voilà l'égalité et la fraternité d'une société régie par des lois purement mécaniques et purement utilitaires;

enfin, en poursuivant pendant un temps indéfini, on verrait le tout se réduire en poussière : image de la dissolution qui attendrait sans doute une société livrée au seul choc des égoïsmes.

Cette dissolution ne se ferait du reste que peu à peu ; les lois de mécanique sociale précédemment exposées continueraient de produire leurs effets, mais elles fonctionneraient en sens inverse du résultat qu'on espérait obtenir. Au lieu d'un rhythme ascendant, grâce auquel une société attirée par l'idée morale du droit élèverait peu à peu ses institutions à la hauteur de sa pensée, on aurait le rhythme descendant d'une société qui revient peu à peu de l'illusion du désintéressement et qui, renonçant à s'élever sans cesse au-dessus d'elle-même, retombe sur soi ; rhythme de la décadence plutôt que du progrès, ou peut-être, ce qui est étrange à dire, de la décadence morale dans le progrès scientifique. Ce dernier progrès lui-même, qui suppose les spéculations les plus éloignées de la pratique, s'arrêterait sans doute, et la préoccupation d'une science purement utilitaire finirait par rendre la science même immobile ; à force d'attacher, selon le précepte de Bacon, des poids de plomb à la pensée, on lui ferait perdre ses ailes. Cette chute aurait-elle un terme, et ce rhythme d'affaissement aboutirait-il à un équilibre final ? Peut-être, mais serait-ce celui que nous voulions atteindre : harmonie des intérêts

par la sympathie de tous avec tous? Si quelque chose de régulier pouvait sortir de cette longue agitation humaine, ce serait seulement ce que Bentham demandait : « régularisation de l'égoïsme. » Encore est-il douteux qu'une règle vraiment stable pût sortir d'un jeu de sentiments qui consistent à rejeter toute règle morale. Si nos mécanismes artificiels finissent toujours par l'équilibre et le repos, il n'en est pas ainsi dans la nature, qui partout a réalisé le mouvement perpétuel, et qui n'accepterait le repos que si elle avait atteint la perfection. — Il faut, disions-nous, que l'espèce humaine, comme les autres, avance ou meure; mais qui nous assure qu'en effet l'humanité, si elle ne réalise que l'idée encore inférieure de l'intérêt, ne doit pas un jour, semblable à ces espèces qui n'ont mérité qu'une existence provisoire, disparaître de l'univers? Si nous voulons vivre, ce que nous devons réaliser en nous et autour de nous, n'est-ce point un idéal supérieur et pour ainsi dire plus digne d'éternité?

Ici se pose de nouveau, et d'une manière inévitable, cette dernière question que nous avions réservée, de laquelle tout dépend au fond, à laquelle tout revient aboutir. Pour que la société conforme au droit, qui selon l'école utilitaire doit combler la distance entre les individus, soit réalisée par eux, il faut qu'ils la dé-

sirent; mais, pour qu'ils la désirent, il faut qu'elle apparaisse comme vraiment désirable, et même comme le plus haut objet des désirs de l'humanité; l'est-elle donc en définitive?

Depuis l'époque où Mill avait lu pour la première fois Bentham, nous savons quel était le but de sa vie: « réformer le monde. » Un jour il lui arriva de se poser à lui-même directement cette question : « Suppose que tous les objets voulus par toi se réalisent, que tous les changements désirés par toi dans les institutions et dans les opinions soient entièrement accomplis en cet instant même, éprouveras-tu une grande joie? seras-tu heureux? — Non, me répondit nettement une voix intérieure à laquelle je ne pouvais résister. Je me sentis défaillir : toutes les fondations sur lesquelles ma vie était construite s'écroulèrent. » En proie dès lors à un long découragement, il se demandait s'il pouvait continuer à vivre, si même il était tenu de vivre. « Il n'est pas possible, répondais-je, que j'y puisse résister plus d'un an. Pourtant, avant que la moitié de ce temps fût écoulée, un rayon de soleil brilla dans mes ténèbres. » Il est un art dont l'effet le plus précieux, et par lequel il surpasse peut-être tous les autres, est d'exciter l'enthousiasme « en faisant monter encore le ton de nos sentiments les plus élevés; » dans l'admiration désintéressée des chefs-d'œuvre de la musique Stuart Mill trouvait déjà

quelque adoucissement à son dégoût de l'existence ; mais ce qui mit fit à sa longue crise, ce fut une émotion toute morale. Lisant par hasard les *Mémoires* de Marmontel, il arrive à ce passage où l'auteur raconte avec simplicité l'inspiration vraiment héroïque qu'il eut au lit de mort de son père. « Une image vivante de cette scène, dit Stuart Mill, passa devant moi, je fus ému jusqu'aux larmes ; dès ce moment le poids qui m'accablait fut allégé. » Dès ce moment aussi se modifièrent ses idées sur le bonheur que doit réaliser la société humaine : les plaisirs de la vie, quand on les cueille en passant, suffisent bien pour la rendre agréable ; mais essayez d'en faire le but principal de l'existence, ils ne supportent pas l'examen. « Demandez-vous si vous êtes heureux, et vous cessez de l'être. Pour être heureux il n'est qu'un seul moyen : prendre pour but de la vie non le bonheur, mais quelque fin étrangère au bonheur. » Comment Stuart Mill ne s'aperçut-il pas que, du jour où ces réflexions avaient comme renouvelé son esprit, il avait dépassé la doctrine utilitaire de toute la distance qui sépare le désintéressement de l'intérêt? Au lieu d'accuser cette doctrine de ses découragements, il accuse ce qu'il appelle « la force dissolvante de l'analyse. » La réflexion, dit-il, tue le sentiment. — Non, la réflexion ne détruit que les sentiments faux et les faux systèmes ; mais là où est la vérité on peut porter sans crainte la lumière : plus

on l'éclaire et la regarde en face, plus elle apparaît ce qu'elle est, belle et digne d'être aimée. Cet amour de la justice qui aurait besoin des ténèbres, cet amour plus apparent que réel de l'humanité, sympathie instable, que suffirait à mettre en fuite la clarté intérieure, est-ce là le véritable amour?

La question que Stuart Mill s'adressait à lui-même, on pourrait l'appliquer à l'humanité entière : supposez qu'elle ait atteint ce bonheur sans moralité, cet équilibre avec le milieu extérieur et avec la nature même où les utilitaires placent sa perfection, éprouvera-t-elle une grande joie et sera-t-elle vraiment heureuse? Si fort est le penchant des hommes pour la vérité, qu'ils ne veulent pas plus d'un bonheur faux que d'un amour aveugle. « En toute autre chose, disait Platon, nous pouvons nous contenter de l'apparence, mais quand il s'agit du bien, ce que nous voulons, c'est le bien même en sa vérité. » Ce bien vrai, une société utilitaire s'apercevrait qu'elle ne le possède pas. Représentons-nous l'humanité entièrement absorbée par la recherche des jouissances et entièrement satisfaite dans cette recherche même, réalisant ainsi en sa plénitude tout ce que peut contenir l'idée de l'utile, et trouvant enfin la paix dans l'équilibre des intérêts réconciliés. On nous dit que nous sommes alors en présence de « l'humanité définitive, » qui ne fait plus qu'un avec la nature entière, et que le règne du droit

est réalisé; mais c'est en vain qu'on veut arrêter là l'essor de nos désirs : nous pouvons toujours dépasser cette humanité par la pensée, et la nature même demeure toujours inférieure à notre propre conscience. Dans la cité parfaite des utilitaires sommes-nous libres? Non, nous n'avons qu'une liberté extérieure qui ne nous donne pas la conscience de notre dignité intime. Sommes-nous égaux? Non, l'égalité matérielle des « parts de jouissance » dans la répartition sociale ne remplace point l'égalité de droit et de respect entre les personnes. Sommes-nous frères? Non, nous pouvons agir comme si nous nous aimions; nous ne pouvons nous aimer : l'être soumis à des lois fatales, n'ayant pas de volonté à lui, ne saurait avoir de bienveillance pour les autres; n'ayant point la possession de soi, il ne peut faire le don de soi. Selon l'école anglaise, la seule nécessité de la nature suffit à faire sortir de la chaleur solaire les forces minérales, de celles-ci les forces vitales, de celles-ci les forces humaines, de celles-ci la société, qui, en dernière analyse, n'est qu'une transformation du soleil; si cette conception a sa grandeur et sa vérité, s'il est beau que le rayonnement de la lumière, grâce aux lois simples et fécondes du mouvement, soit devenu le rayonnement de la pensée, il serait plus beau encore, au lieu de cette existence et de cette splendeur empruntées au dehors, que la pensée et l'amour de l'idéal, mettant en chacun de

nous un foyer d'action personnelle, nous permissent de vouloir par notre propre initiative, de briller par notre propre éclat, d'aimer par notre propre élan [1]. Que tout espoir nous soit enlevé de cette vie vraiment libre dans un milieu libre, que les utilitaires parviennent à nous démontrer leur théorie, qu'ils persuadent à l'humanité qu'en épuisant l'idée de l'utile elle a épuisé sa propre puissance, atteint la plénitude de sa nature, réalisé la justice même : le dégoût de l'existence finira par envahir les âmes; la société entière, contrainte de renoncer à ce qu'elle ne peut s'empêcher de vouloir, sentira peser sur elle cette maladie morale fréquente dans les pays trop exclusivement préoccupés des intérêts matériels, cette tristesse misanthropique qui, rendant insupportable la vue de l'égoïsme humain, entraîne l'esprit à chercher partout quelque chose de meilleur qui semble partout lui échapper.

La vraie félicité que tout homme poursuit est plus indépendante de la nature extérieure et même de la vie sociale que ne semblent le croire les philosophes utilitaires : elle a son principe en nous. Le rhythme incessant de la vie, qui entraîne la société entière, est aussi plus intime à l'individu : c'est l'effort sans cesse renouvelé par lequel, nous trouvant toujours au-des-

1. Comme nous le verrons plus loin, ces deux points de vue, naturaliste et idéaliste, ne sont nullement inconciliables.

sous de nous-mêmes, nous nous élevons toujours plus haut que nous. Si le bonheur a pour condition « l'ajustement de l'être à son milieu extérieur, » une condition bien plus essentielle encore est l'ajustement de l'être à ce milieu intérieur qui est sa propre pensée concevant l'idéale justice; si toute joie vient de l'harmonie et de l'équilibre, l'harmonie par excellence est celle de l'être avec soi et par cela même avec les autres; l'équilibre vraiment final est l'union de la volonté avec l'idée la plus haute à laquelle elle aspire. Or cette idée, loin d'être celle de l'intérêt, est au contraire celle du désintéressement. La perfection sociale digne de ce nom serait donc une harmonie non plus fatale, mais volontaire, de l'homme avec l'humanité à venir dont il porte en soi la pensée, et dès à présent avec l'humanité réelle au milieu de laquelle son activité se développé. La distance qui sépare chaque homme et de cette société à venir et des autres hommes présents devant lui, aucune transformation purement fatale de forces ou d'intérêts ne saurait la lui faire franchir : les moyens iraient contre le but, qui est le désintéressement et la liberté même. La philosophie utilitaire du droit nous laisse en présence de cette idée qu'elle déclare impossible, et que nous ne pouvons cependant ne pas désirer : le bonheur échappe en définitive à ceux qui n'ont voulu poursuivre que le bonheur.

Ainsi reparaît ce passage infranchissable auquel se trouvent amenés tous les systèmes qui cherchent le fondement de l'ordre social dans les formes diverses du fatalisme : force ou intérêt. Si l'homme n'est conduit que par des fatalités de toute sorte, il arrivera toujours un moment où le moi se verra arrêté devant autrui, devant l'humanité entière : c'est l'équivalent, dans l'ordre social et juridique, de cet autre passage qu'on rencontre dans l'ordre métaphysique et que la langue abstraite de la philosophie nomme la transition du moi au non-moi, du personnel à l'impersonnel. Tant que les systèmes ne sont pas venus jusque-là, ils peuvent à la rigueur se soutenir; nous avons vu la philosophie de la force arriver au bord de cette espèce de vide, et la philosophie de l'intérêt à son tour est devant ce dernier pas : elle n'a pu démontrer que vous et moi nous sommes un par l'intérêt, et pourtant il faut que nous soyons un dans la justice. Quelques perfectionnements que l'organisation sociale reçoive de la jurisprudence et de la politique, nous restons toujours dépendants de besoins qui se contredisent et éclatent en conflits; nous restons matériellement distincts les uns des autres, nous sommes opposés, nous sommes ennemis. Je ne puis être identifié à vous que par moi-même. Aussi verrons-nous l'école française demander à un idéal supérieur la solution que l'école anglaise cherche dans les développements successifs de la fata-

lité physique. Pour supprimer l'intervalle laissé par les intérêts, il faudrait qu'il y eût une certaine liberté en moi, une certaine liberté en vous, un pouvoir quelconque de désintéressement. Si, de l'autre côté de ce vide où finit ma personnalité et où la vôtre commence, il n'y avait encore que la tyrannie du besoin, si votre nature n'était qu'égoïsme, qu'y aurait-il en vous qui pût à mon égard vous conférer un droit, et comment répondre à la question que faisait Hobbes : pourquoi suivrais-je votre bon plaisir plutôt que le mien?

L'école anglaise aura beau perfectionner l'intérêt, elle n'en fera pas une règle de vrai désintéressement, un principe de droit moral. Sans doute, en me désintéressant, je me fais encore un intérêt de votre intérêt propre : on peut l'accorder à Stuart Mill et à M. Spencer; mais c'est volontairement que votre bien devient mon bien. Je ne veux pas votre bien parce que l'organisation sociale en a fait le mien : là réside l'utopie de l'école anglaise; mais votre bien devient le mien parce que je le veux, et à ce prix pourra s'accomplir la réorganisation de la société. Cet intérêt que nous nous faisons spontanément à nous-mêmes peut seul mettre un terme à toutes ces collisions, soit entre individus, soit entre nations, dont les philosophes contemporains de la Grande-Bretagne voudraient hâter la fin en faisant sortir de l'égoïsme même la sympathie et la justice. Peuples ou hommes, l'égoïsme personnel

nous ramènera toujours les uns en face des autres comme des adversaires prêts à la lutte; mais, dans l'imminence d'un choc inévitable, demandant enfin à l'initiative de nos volontés ce que nulle sympathie purement fatale, ce que nulle contrainte sociale ou physique n'avait pu produire, et élevant au-dessus de nous tous, comme une règle proposée à l'humanité entière, l'idée d'un droit moral ou, selon l'expression chère aux Anglais, d'une « loyauté » supérieure à l'intérêt et à la force, vous me tendez la main, je vous tends la mienne : c'est librement que nous nous sommes unis.

LIVRE TROISIÈME

L'IDÉE MODERNE DU DROIT EN FRANCE

La plupart des historiens et des philosophes, ceux de l'Angleterre et de l'Allemagne comme ceux de la France, ont constaté au premier rang, dans le pays de la révolution et du suffrage universel, l'ambition de renouveler l'ordre civil et politique en le fondant sur la pure justice; tous ont accordé à la France une sorte de vocation historique pour l'établissement d'un règne du droit. Un des plus grands ennemis des « droits de l'homme, » un des écrivains les plus hostiles à nos gloires et à nos idées révolutionnaires, Joseph de Maistre reconnaissait cependant que la France « exerce sur les nations une puissance d'un genre particulier » qui, ayant surtout pour objet les problèmes de droit, les questions politiques ou socia-

les, peut s'appeler « une réelle magistrature. » Un historien bien connu de l'Allemagne, un de ceux qui récemment n'ont pas épargné les injures à notre pays, avait représenté jadis la France comme « ayant reçu la mission de reviser, d'époque en époque, les grandes lois de la vie européenne et les institutions de droit civil ou politique qu'elle avait d'abord elle-même contribué à faire prévaloir autour d'elle. » Cette mission traditionnelle qu'on accorde à la France, si elle pouvait s'accomplir jusqu'au bout, ne ferait d'elle rien moins que la législatrice des nations modernes, sans cesse en quête d'une meilleure expression de la justice. Toujours est-il que ce rôle d'initiation au droit a fait jusqu'à présent l'originalité de notre histoire. Il a fait aussi celle de notre philosophie depuis cent ans. Si les grands systèmes métaphysiques sur l'univers, auxquels s'étaient déjà élevés en France les Diderot, les Dalembert, les d'Holbach, ont été surtout développés en notre siècle par l'Allemagne et tout récemment par l'Angleterre, en revanche les grandes conceptions sociales, — plus propres encore, selon nous, à faire comprendre le vrai sens de l'univers lui-même, — ont pris naissance dans notre pays avec une exubérante fécondité. Quelle efflorescence d'idées et de théories en France, depuis un siècle, sur le fondement du droit et sur toutes ses applications : rénovation sociale, politique et religieuse, droit de

propriété, droit des époux dans la famille, droit des citoyens dans l'État! Théories tantôt profondes, tantôt étranges et parfois monstrueuses, car l'esprit humain, comme la nature, ne peut être vraiment fécond sans enfanter aussi des monstres. Dans l'art, le romantisme aurait-il tout rénouvelé si sa hardiesse n'avait mêlé à la vérité quelque extravagance, et faut il s'étonner que la science sociale ait eu aussi dans notre pays son romantisme? Sans doute, de même que la France eut pour elle dans cet ordre de recherches le principal honneur, elle a eu aussi le principal danger, celui de voir les théories originales dégénérer en utopies, les utopies en violences; mais il faut se désintéresser d'inconvénients pratiques qui font encore souffrir la génération présente, en considérant les services spéculatifs rendus par notre pays à l'humanité entière: il est des souffrances généreuses et fécondes qui valent mieux que le repos égoïste où s'endorment certaines nations. Pour les peuples encore plus que pour les individus, penser et chercher, c'est souffrir: *Quæsivit lucem, ingemuitque.*

Dans les précédentes études, nous avons examiné comment l'Allemagne et l'Angleterre conçoivent le fondement du droit, comment elles font reposer l'ordre social, l'une sur une savante organisation des forces, l'autre sur une habile fusion des intérêts; nous avons essayé à ce propos d'esquisser la physionomie

propre à ces deux nations, afin de faire comprendre comment l'instinct populaire s'accorde avec les spéculations des philosophes. Nous nous proposons de faire pour la France une série de recherches analogues. Faisons voir d'abord comment une idée nouvelle du droit est née dans l'esprit français, puis comment elle s'est développée chez nos philosophes. Ainsi nous aurons déterminé l'état actuel du problème avant d'entrer pour notre propre compte dans l'examen de ce problème lui-même.

I

LES ORIGINES DE L'IDÉE NOUVELLE DU DROIT DANS L'ESPRIT NATIONAL

Toute grande nation a son génie distinct de l'esprit des individus; c'est ce qui fait son unité et lui donne sa force. Que ce génie s'oublie lui-même et s'affaisse, la nation semble prête à se dissoudre; qu'il se retrouve et se ranime, la nation tout à l'heure abattue se redresse et marche. Cette âme commune à chaque nation est, comme on sait, l'objet d'une science nouvelle que les Allemands appellent la psychologie des peuples. Tandis que des contrées voisines, mettant cette science en pratique, se complaisent à réduire en formules leur esprit national, pour l'ériger ensuite en une sorte de loi et de droit supérieur à tout, il convient aux Français de se souvenir aussi d'eux-mêmes, non pour s'élever ni se rabaisser systématiquement comme ils le font parfois, mais pour reprendre, avec la conscience de leur vrai caractère, la pleine possession de

l'idée qui a fait et peut faire encore leur vitalité dans l'histoire. Une telle étude, outre qu'elle est nécessaire pour faire comprendre le développement de notre philosophie du droit, n'est pas sans résultats pratiques. Que doit être en effet la législation d'un peuple, que doit être sa constitution politique pour avoir chance de vie, sinon l'exacte expression du génie national?

Rappelons d'abord en quelques mots les causes bien connues qui ont contribué à former notre caractère : le climat, le tempérament, surtout la race et la tradition historique. La situation géographique de la France, moyenne entre le nord et le midi, entre tous les types de climat et de végétation, dont elle réunit les productions principales depuis le sapin jusqu'à l'oranger, paraît propre au développement d'un esprit moins étroitement national, moins exclusif, accessible à des influences plus variées et plus générales. Ajoutez-y un genre de tempérament également intermédiaire entre les extrêmes, plutôt nerveux et sanguin que lymphatique et bilieux, où le sérieux du Nord est compensé par la vivacité et la passion des pays aimés du soleil, où l'équilibre humain, mieux réalisé, montre plus d'harmonie; tempérament équitable, pourrait-on dire, qui tend à maintenir l'égalité entre les différentes facultés humaines et à faire à chacune sa part selon une sorte de justice naturelle; caractère à la fois ardent et mesuré qui permet difficilement à la passion,

au caprice et à l'excentricité individuels de choquer la raison générale, qui voudrait imposer à toutes choses la règle, la convenance, l'élégance, et qui, quoique avide de nouveauté, s'efforce cependant de rester fidèle au « bon sens » et au « bon goût. » Un esprit plus large et en quelque sorte plus humain, voilà donc ce que ces deux premières influences tendaient à développer dans notre pays; mais, si nous voulons mieux nous rendre compte de notre physionomie nationale, il faut se rappeler les facultés natives de la race, tant de fois remarquées par les historiens. Quand nos voisins d'outre-Rhin remontent volontiers jusqu'à l'Inde et plus haut encore pour chercher les origines de leur « mission germanique, » il est permis de remonter jusqu'aux Gaulois pour signaler chez eux un instinct de justice, une sorte d'esprit juridique dont fut frappée l'antiquité même. Qui ne connaît le portrait fait par Strabon de la race gauloise, où il est déjà dit que nos ancêtres prenaient volontiers en main la cause de ceux qui subissent une injustice, τοῖς ἀδικεῖσθαι δοκοῦσι? Selon César, les Gaulois se gardaient de confondre le droit et les lois, *jus et leges*; selon Strabon, les druides accordaient déjà une grande place dans leurs enseignements au droit et aux lois, « instruisant d'abord leurs élèves sur le droit naturel, puis sur les constitutions et les lois particulières des États[1]. »

1. On a aussi noté bien des fois cet instinct de fraternité qui faisait considé-

Il suffit de se rappeler notre véritable tradition historique pour reconnaître que la Gaule devenue France demeura fidèle, par ses qualités comme par ses défauts, au génie héréditaire de sa race. L'histoire est une sorte de biographie des nations qui ne fait que développer à travers le temps leur type psychologique, comme la biographie individuelle montre en action le caractère d'un individu. De très-bonne heure la Gaule embrassa le christianisme, doctrine de justice et de fraternité. Plus tard, si la chevalerie se développa surtout en France et y jeta tout son éclat, c'est que les chevaliers, se devant tout entiers à ceux qui ne pouvaient eux-mêmes défendre leur droit, aux misérables, aux orphelins, aux femmes, personnifiaient avec le courage une tradition de générosité et de dévouement

rer à nos ancêtres comme un honneur par excellence le sacrifice de soi à autrui. Déjà ils donnaient le nom même de fraternité, *brodeurde*, aux associations où de jeunes guerriers, s'attachant à quelque chevalier en renom, s'imposaient un dévouement absolu à sa personne dans la vie et dans la mort, « montant sur le bûcher, disent Polybe et César, en même temps que celui qui les avait aimés. » Enfin, à cet instinct de fraternité se joignait un certain sentiment d'égalité qui comblait parfois les distances entre les classes et les sexes, qui permettait à l'esclave ou à la femme d'entrer par libre adoption dans le collége des druides, à la jeune fille de choisir librement son époux, à l'épouse d'avoir une personnalité libre, une propriété, une part dans l'administration des biens communs; premier pressentiment de la famille telle que notre droit l'a instituée en France. Ces sentiments égalitaires avaient leur origine dans un amour déjà vif de la liberté, joint à une idée encore vague de la valeur inhérente à la personne humaine. La manifestation la plus frappante de cette idée est la vivacité de la foi gauloise à l'immortalité personnelle. La Gaule croyait que les personnes et les affections ont un prix trop inestimable pour ne pas survivre à la mort même : la mort n'est que « le milieu d'une longue vie. » Les anciens, on le sait, reviennent sans cesse sur la force et l'importance de cette croyance, qui entraînait dans la pratique un mépris de la mort et un courage indomptables : *Non paventi funera Galliæ.*

à la justice. Si les souverains de France, plus que tous les autres au milieu du despotisme universel, se prétendaient le « recours des opprimés » et « les justiciers suprêmes[1], » c'est sans doute qu'aux yeux du peuple français le plus noble usage de la puissance fut toujours la protection du droit des faibles. Si c'est de France que partit, pour entraîner l'Europe à sa suite, la généreuse folie des croisades, prêchée d'abord au peuple par un homme du peuple, puis gagnant les seigneurs et les rois, c'est qu'il s'agissait là encore de porter aide à des frères lésés dans leur croyance, dans leur liberté, dans leur droit. Si la France menacée elle-même par les Anglais trouva en son sein pour se défendre non-seulement des héros, comme tous les autres peuples, mais des héroïnes dont la figure à la fois douce et forte est sans analogue dans l'histoire des autres nations, c'est que sur la terre de Jeanne d'Arc, comme dans la Gaule antique, l'honneur traditionnel de se dévouer pour la justice n'était pas plus refusé à la femme qu'à l'homme, et que nul n'était exclu de cette jouissance suprême : l'héroïsme se sacrifiant au droit. Dans notre siècle enfin l'histoire nous montre, par des faits plus rapprochés, une nation qui a toujours ressenti les injustices souffertes par les autres nations autant et plus que celles dont elle souffrait elle-même,

1. Voyez, dans *l'Ancien régime* de M. Taine, le chapitre consacré à expliquer les priviléges des seigneurs et du roi, p. 14 et suiv.

un pays où la foule se passionnait moins pour ses propres affaires que pour les droits de la Pologne, de la Grèce, de l'Irlande, de la Vénétie opprimées; les autres peuples le savent bien, et quand ils ont eu besoin de sympathie vraie ou de secours désintéressés, ce n'est pas vers l'Angleterre ni vers l'Allemagne qu'ils se sont tournés de préférence; c'est vers le pays qui le premier proclama non-seulement les droits de l'homme, mais les droits des nations. La vraie tradition de la France est dans cette préoccupation de la justice pour tous, souvent poussée jusqu'à l'oubli de soi-même et de ses intérêts légitimes; le caractère original de son histoire, intermédiaire entre le monde gréco-romain et le monde anglo-germanique, la seule mêlée à l'histoire de toutes les grandes nations, la seule qui forme ainsi un ensemble complet et un, consiste dans cette part prépondérante prise au développement de l'humanité moderne, dans cette initiation progressive des autres peuples à l'idée d'un droit nouveau.

Passons maintenant des causes qui ont influé sur la formation de notre caractère national à l'analyse psychologique de ce caractère lui-même; nous verrons que nos facultés maîtresses peuvent se déduire l'une de l'autre et forment un système analogue à un organisme.

Chez les peuples comme chez les individus, ce qui fait surtout le caractère, c'est cette faculté dominatrice de la conduite, la volonté. Pour apprécier à sa juste valeur la volonté d'un peuple, il faut examiner successivement trois choses : son degré de force, son objet habituel, ses moyens d'action. Or, à considérer d'abord la force vive de la volonté indépendamment de son objet, le peuple anglais offre au psychologue plus de ténacité et de patience, l'Allemand une énergie plus âpre, le Français plus de spontanéité et plus d'élan. Tous les observateurs ont placé parmi les traits caractéristiques des Français l'enthousiasme, et l'enthousiasme n'est que l'élan spontané de la volonté vers un idéal qui la passionne. En France, c'est surtout l'idéal social et politique qui nous a passionnés. « La France est la terre de l'enthousiasme, » disait Kant dans ses pages sur les caractères des divers peuples ; M^me^ de Staël finissait son livre *de l'Allemagne* par l'apostrophe bien connue : « O France, si jamais l'enthousiasme s'éteignait sur votre sol... » apostrophe que la censure impériale se hâta de retrancher, comme si le despotisme sentait qu'au fond l'enthousiasme du mieux est pour l'âme d'un peuple la liberté première et le germe fécond de toutes les autres libertés. Stuart Mill, dans ses *Mémoires*, note aussi l'enthousiasme au nombre de ces qualités par lesquelles l'élévation du génie français

contraste avec le terre-à-terre parfois servile du positivisme anglais[1]. L'enthousiasme manifeste chez une nation l'affranchissement des préoccupations inférieures et des soucis matériels, par conséquent la liberté de l'esprit. Il ne faut pas le confondre avec cette simple ardeur de passion, avec cette chaleur de sang que certains peuples méridionaux montrent à la poursuite de ce qu'ils convoitent, aussi bien de choses inférieures et brutales que d'objets supérieurs et nobles. La France a eu, elle aussi, ses heures de passion aveugle, mais tout autre est l'enthousiasme proprement dit, dont elle a plus d'une fois donné l'exemple, et auquel elle a dû tantôt de si justes réformes, tantôt de si fâcheuses déceptions. On y trouve sans doute un mouvement du cœur en même temps qu'un élan de la volonté; mais c'est la pensée qui transporte la volonté et émeut le cœur, c'est dans la raison concevant le beau ou le juste que l'enthousiasme vrai a son origine : flamme intellectuelle, lumineuse pour elle-même et pour les autres, parce qu'elle est idée en même temps qu'amour.

Aussi, pour estimer à son prix la volonté d'un peuple, il ne faut pas la considérer seulement en elle-même, dans son énergie propre; il faut envisager

1. Henri Heine, voyant avec raison dans Paris le cœur même de la France, saluait en cette ville « la ville de l'égalité, de l'enthousiasme et du martyre, la ville rédemptrice qui a déjà tant souffert pour la délivrance temporelle de l'humanité. » (*La France.*)

surtout l'objet qu'habituellement elle se propose. A ce second point de vue, la nation française nous offre un caractère vraiment distinctif : chez elle, aux beaux jours de son histoire, l'objet de la volonté se confond avec l'objet de la raison même, car c'est pour les idées générales et universelles qu'elle se passionne. Dans notre pays, on ne veut pas seulement la liberté et les droits des Français, mais « les droits de l'homme; » notre raison tend toujours à généraliser l'objet de notre volonté. Le trait caractéristique de notre physionomie nationale est donc l'union de ces deux choses à première vue si opposées : l'esprit enthousiaste et l'esprit rationaliste. Que de fois ne nous a-t-on pas reproché, avec les Anglais, l'amour et la manie de généraliser! L'idée de l'utile et celle de la puissance, dont s'éprend plus volontiers l'empirisme des autres peuples, n'ont point ce caractère universel; mais le génie français, à tort ou à raison, se représente toujours la justice sous l'idée d'infinité. Quels que soient les excès de cette tendance, il faut du moins reconnaître qu'une volonté générale est par cela même généreuse. C'est ce qui explique chez le peuple français, par une conséquence nécessaire, cette faculté de désintéressement qui a frappé tous les historiens, tous les psychologues. Stuart Mill y voit la principale noblesse de notre caractère; M. Spencer, plus fidèle que Stuart Mill à Bentham, nous en fait un sujet de

reproche; Fichte, sur ce point, nous avait donné jadis comme exemple à ses compatriotes; les écrivains plus récents qui ont traité de la « psychologie des peuples, » Geist, Lazarus, constatent chez nous le même penchant à se détacher de soi au profit d'une conception universelle, parfois d'un *être de raison*. Une telle tendance n'a pas peu contribué, dans les derniers siècles, au développelement de cet « esprit classique » pour lequel M. Taine s'est montré si sévère, et où il trouve une des explications principales de la révolution française. Il faudrait se garder de pousser à l'excès la pensée de M. Taine et de ne voir dans l'élan révolutionnaire qu'un amour classique de la généralité, de l'abstraction, de la symétrie rationnelle: pour rendre compte d'un tel bouleversement social, les habitudes classiques seraient une raison trop extérieure et trop superficielle. Au reste, l'amour de ce qui est général et applicable à l'humanité entière nous paraît avoir eu lui-même pour principe au XVIII^e^ siècle une vive intuition et un amour bien entendu de la liberté. Il est déraisonnable en effet d'aimer la liberté pour soi seul, parce qu'on ne peut, dans une société où tous sont solidaires, avoir une liberté vraie, complète, absolue, si les autres ne l'ont pas, s'ils ne sont pas sous ce rapport nos *égaux*. Supposez par exemple qu'une seule nation du globe adopte et pratique toutes les règles qui assurent la liberté du travail, de l'échange,

de l'association; si ces règles n'existent pas pour les autres peuples, ne se produira-t-il pas à la fin des combinaisons économiques capables d'empêcher le résultat voulu et de se retourner contre la liberté même? Les rapports des citoyens entre eux dans chaque nation impliquent une semblable solidarité : la liberté du capital, par exemple, ne va pas sans celle du travail, et réciproquement. En un mot, dans notre siècle, l'indépendance des uns est liée à celle des autres. On ne le croyait pas autrefois, on le démontre aujourd'hui. Comment donc reprocher à la France d'avoir eu, comme de prime-saut, une idée plus juste que les autres nations de cette universalité qui doit appartenir à la liberté? Comment reprocher à la France d'avoir compris que les droits de l'homme *français* ne peuvent exister sans les droits de l'homme *en général?* La liberté doit s'aimer pour les autres comme pour elle-même : c'est ainsi qu'elle acquiert une portée universelle comme la raison; c'est ainsi qu'elle devient *égalité.*

Le désintéressement de la volonté, l'absence de vues personnelles et exclusives fut le caractère le plus original de cette révolution française où se fit jour le génie de la France. De là cette libérale nuit du 4 août, où tous les corps de la nation, tiers état, clergé, noblesse, se dépouillèrent eux-mêmes de leurs priviléges au nom du droit, sous l'influence d'un enthousiasme

de liberté assez puissant pour que l'égoïsme de tel ou tel membre de l'assemblée se perdît dans le désintéressement général. M. de Sybel lui-même, l'injuste historien de la révolution française, a dû rendre hommage à cet acte d'abnégation d'une assemblée où soufflait véritablement l'esprit de la nation entière : « C'est pour toujours, dit-il, que l'assemblée française a conquis dans la nuit du 4 août la liberté du travail et l'égalité des droits[1]. » M. Renan, qui n'est pas d'ailleurs sans quelque faible pour l'esprit germanique, dit en comparant l'Allemagne et la France : « L'Allemagne ne fait pas de choses désintéressées pour le reste du monde;... les droits de l'homme sont bien aussi quelque chose ; or c'est notre XVIII^e^ siècle et notre révolution qui les ont fondés[2]. » — « Les révolutions protestantes, remarque aussi avec raison M. Janet dans sa *Philosophie de la révolution française*, étaient plutôt des révolutions locales ; celle d'Amérique seule a déjà un caractère plus général et plus abstrait; cela tient aux mêmes causes que pour la révolution française : elle a, aussi bien que celle-là, reçu l'empreinte de l'esprit du XVIII^e^ siècle, et il ne faut pas d'ailleurs séparer l'une de l'autre, la France étant pour moitié dans le succès de la révolution améri-

1. *Histoire de l'Europe pendant la Révolution française*, trad. de Mlle Bosquet.
2. *La Réforme intellectuelle*, préface. Paris, 1872.

caine. » Malgré ces ressemblances mêmes, nous croyons qu'il y a entre l'esprit américain et l'esprit français des différences encore plus profondes qui se sont manifestées dans les deux révolutions. On sait le rôle qu'ont joué les affaires d'impôt, la question du thé, dans l'insurrection des États-Unis. Et quel contraste dans la manière de procéder chez les deux peuples, quand il s'agit d'inscrire les droits des citoyens en tête des constitutions ! La méthode américaine va chercher d'État en État les principes que chacun reconnaissait antérieurement pour son compte ; on les résume, on les généralise comme on peut, on en construit enfin *à posteriori* la formule totale qu'acceptera la fédération, et où l'égalité, simple conséquence, se trouve assez maladroitement placée avant la liberté. Est-ce là la meilleure méthode? Ce n'est pas encore le moment de le juger; ce qui est certain, c'est que les Américains étaient et sont encore tout pénétrés de l'esprit purement empirique des Anglais, qui songe beaucoup plus à lui-même qu'à l'humanité. Les Anglais ne font pas des déclarations de droit, mais ce qu'ils appellent des *pétitions*[1]. Les ouvriers mêmes, en Angleterre, quand ils demandent des réformes, s'en tiennent à eux, à leurs camarades, à leur atelier, à leur cité, et ne

1. Il y a du vrai dans ce que disait Henri Heine : « C'est dans le sens le plus étroit de l'esprit de corporation que le peuple anglais demande sa liberté, c'est-à-dire ses libertés accordées par chartes et priviléges ; la liberté française,

songent presque jamais à généraliser, à demander des réformes de principe : les questions demeurent donc pour eux locales au lieu de devenir, comme pour l'ouvrier français, non-seulement des questions sociales, mais même, plus généralement encore, *la question sociale*. Quant aux Allemands, ils n'ont pas montré non plus dans leurs essais d'indépendance le désintéressement de volonté, l'enthousiasme de raison qui, en dépit de ses abus, a élevé si haut la France. « Au sein de cette Allemagne philosophique et poétique, dit Heine, le peuple demeura encroûté dans la pensée la plus épaisse, et s'il se querellait quelquefois avec les autorités, il était toujours question de grossières réalités, de souffrances matérielles, d'impôts écrasants, de douanes, de dégâts de gibier, de péages, etc., etc.; pendant que dans la France pratique le peuple, élevé et dirigé par les écrivains, combattit beaucoup plus pour des intérêts intellectuels, pour des pensées philosophiques. » Ces témoignages d'observateurs si divers aboutissant à une même conclusion nous semblent justifier les paroles que, dans un mouvement de noble fierté, Michelet adressait aux détracteurs de notre pa-

liberté faite pour le genre humain, liberté dont tout l'univers, les titres de la raison à la main, se mettra un jour en possession, est essentiellement et pour elle-même odieuse aux Anglais Ceux-ci ne connaissent qu'une liberté anglaise, liberté anglo-historique, patentée à l'usage des sujets par Sa Majesté le roi de la Grande-Bretagne, basée sur quelque vieille loi, par exemple du temps de la reine Anne. » (*La France*, p. 205.)

trie et qu'on pourrait de nouveau leur adresser aujourd'hui : « Si l'on voulait entasser ce que chaque nation a dépensé de sang et d'or et d'efforts de toute sorte pour les choses désintéressées qui ne devaient profiter qu'au monde, la pyramide de la France irait montant jusqu'au ciel, et la vôtre, ô nations, toutes tant que vous êtes, l'entassement de vos sacrifices irait au genou d'un enfant[1]. »

La guerre même, la guerre où se plaisaient nos ancêtres de Gaule, n'est vraiment populaire en France que si elle s'ennoblit de quelque idée désintéressée à soutenir, de quelque grande cause à défendre, honneur, liberté, droit. C'est un despote habile qui a dit avec profondeur : « La France est le seul pays qui fasse la guerre pour une idée, » et nos gouvernants le sentirent si bien qu'ils cachèrent toujours l'ambition de leur politique militaire sous quelque idée de dévouement à la liberté commune, d'émancipation pour les peuples, de secours aux nations opprimées. Ils savaient que « l'âme du peuple » ne les suivrait pas s'ils ne l'entraînaient au nom de l'idée du droit.

C'est ce désintéressement de la volonté, produit lui-même par la généralité de son objet, qui explique à son tour aux yeux du psychologue le caractère en quelque sorte contagieux de notre esprit national, sa

1. *Le Peuple*, p. 71.

force communicative propre à se répandre rapidement de peuple à peuple. On vient de le voir, par cela même que nous voulons *universellement*, nous ne nous contentons pas de vouloir pour nous-mêmes, nous voulons aussi pour tous les autres, nous voulons une juste égalité; il nous reste d'ailleurs un peu du génie romain et stoïcien qui se traduisait toujours en lois. Nous nous faisons donc tous législateurs, et pour le genre humain, comme si nous étions déjà membres de la « république universelle, » comme si la formule célèbre de Kant sur le devoir et le droit, inspirée par Rousseau, était la traduction abstraite du procédé le plus familier aux Français : — Agis selon une règle qui puisse être érigée en loi pour tout être raisonnable et libre, de même que si tu étais à la fois citoyen et législateur dans la société du genre humain. — Or la volonté a naturellement une puissance expansive et sympathique qui entraîne les autres volontés. La conséquence nécessaire de cette loi psychologique, c'est qu'en voulant pour les autres, nous amenons les autres à vouloir comme nous-mêmes. Les peuples étrangers, reconnaissant chez nous des vues impersonnelles et valables pour eux comme pour nous, sentent que dans les questions politiques et sociales les affaires de la France sont les affaires du monde entier. De là le développement, de là aussi les succès et les excès de notre prosélytisme à la fois en-

thousiaste et raisonneur, qui ne peut se résoudre à limiter ni la portée ni l'application des vérités, qui veut en tout l'accord des conséquences avec les principes et l'extension de ces conséquences à toute la terre, qui enfin ne trouve sa satisfaction, son repos, la fin de son vouloir, que dans l'accord de chaque esprit avec tous les autres esprits, de chaque peuple avec tous les autres peuples, en un mot, dans la fraternité universelle.

Cette influence essentiellement démocratique, et d'autant plus envahissante qu'elle est librement subie par les autres, faisait le désespoir de Joseph de Maistre, fougueux partisan de l'ancien régime : « Deux caractères particuliers vous distinguent de tous les autres peuples du monde, disait-il aux Français, l'esprit d'association et celui de prosélytisme. » Il nous appliquait ce mot du prophète : « Chaque parole de ce peuple est une conjuration. » C'est que les Français, dit-il encore, ne peuvent vivre *isolés*. « Au moins, si vous n'agissiez que sur vous-mêmes, on vous laisserait faire ; mais le penchant, le besoin, la fureur d'agir sur les autres est le trait le plus saillant de votre caractère. On pourrait dire que ce trait est vous-mêmes. Chaque peuple a sa mission, telle est la vôtre. La moindre opinion que vous lancez sur le monde est un bélier poussé par trente millions d'hommes... Force mystérieuse, mal expliquée jus-

qu'ici et non moins puissante pour le bien que pour le mal. » Si Joseph de Maistre ne s'expliquait pas cette force, c'est qu'il y voyait surtout une énergie de passion au lieu d'une expansion de la liberté et de la raison tout ensemble, — deux facultés qui sont les plus sociables parce qu'elles sont les plus humaines. Aussi n'a-t-il pas mis en lumière le trait nouveau et caractéristique du prosélytisme français, qui se déduit naturellement des facultés maîtresses de la nation : tandis qu'auparavant les religions seules avaient inspiré l'esprit de propagande à travers le monde, en France c'est l'idée du droit qui seule a le pouvoir de l'éveiller; il s'agit de répandre partout non plus des croyances au-dessus de la raison, mais des vérités de raison. A l'apostolat religieux la France a substitué le prosélytisme social ou, pour parler avec plus de précision encore, le prosélytisme républicain.

Ce qui augmente encore l'action du peuple français sur les autres peuples, c'est sa facilité à secouer les haines internationales, à se désintéresser des griefs traditionnels, à oublier le passé, à excepter les fils de la colère inspirée par les pères. Il est hostile par tempérament et par raison à l'idée de réversibilité, de solidarité entre les générations les plus lointaines; il repousse cette idée au nom de l'humanité comme au nom du droit; il admet difficilement le péché originel et les malédictions ou les rancunes nationales qui

s'étendent jusqu'à la vingtième génération. Voyez les Allemands : ils nous reprochent encore ce qu'ils ont pu subir de notre part au temps de Louis XIV ou même au moyen âge, ils étendent l'anathème à la race entière, ils personnifient la race pour pouvoir la maudire, la haïr, l'exterminer. Henri Heine nous l'avait prédit : « Un jour viendra où on vous reprochera Conrad tué par le duc d'Anjou et où on vengera sa mort. » Le Français ne connaît point ces querelles érudites : préoccupé surtout des individus, il ne fait point volontiers retomber leurs fautes sur les nations et les races ; il est prêt à sympathiser avec les fils de ses ennemis d'autrefois, pour peu qu'ils veuillent eux-mêmes se dégager des haines séculaires. Il a peine à comprendre que, sous prétexte de science et d'histoire, on veuille substituer une tradition de peuple, une rivalité de race au droit humain ; il tient pour la responsabilité individuelle, conséquence de la liberté. La revanche qui après tout lui plaît le mieux, c'est d'amener les autres à vouloir ce qu'il veut lui-même.

Sans doute il ne suffit ni d'avoir une volonté ardente, ni de vouloir un objet élevé et universel : il faut encore pouvoir ; c'est là un troisième point de vue où nous devons nous placer pour apprécier les caractères nationaux ; nous devons les examiner à l'œuvre dans l'invention des moyens et dans les applications pra-

tiques. Ceux qui ont la volonté la meilleure et la plus vive ne sont pas toujours ceux qui savent le mieux réussir; nous en avons été trop de fois un exemple. Cependant, sur ce terrain même des applications et des faits, malgré tant d'erreurs et de fautes, peut-on nier que l'esprit français n'ait souvent donné des preuves d'une volonté aussi efficace dans ses actes qu'enthousiaste dans ses inspirations? Après tout, nos idées du droit sont réellement passées dans nos codes et de là dans les codes des nations modernes; les Anglais mêmes ont donné à l'île de Ceylan notre code civil; les Italiens nous l'ont pris tout entier. Il faut donc croire que le peuple français n'a pas été seulement un théoricien généreux, mais qu'il a eu aussi à sa manière un véritable génie pratique. Au reste il procède, dans l'application, autrement que ses voisins, et montre là trop souvent les défauts de ses qualités. L'Anglais et l'Allemand, au lieu de demander toutes les libertés à la fois, en demandent une première, qui servira de moyen pour en obtenir une seconde; ils tiennent à posséder avant tout une série de moyens, une combinaison de forces et d'intérêts, et c'est aux anneaux successifs de cette chaîne que semble s'appliquer surtout leur volonté, tirant ainsi chaque anneau patiemment l'un après l'autre. Aux yeux du peuple français, la liberté n'existe pas par morceaux, il la réclame tout entière. Moins attentif aux moyens qu'au

but, à l'idée qu'il veut soutenir, il s'élance avec impétuosité vers ce but et néglige par cela même un grand nombre d'intermédiaires : il voudrait saisir du premier coup le bout de la chaîne, sans se demander s'il ne la verra point ensuite, enlevée par ceux qui ont mis la main sur les anneaux intermédiaires, lui échapper brusquement. Tandis que l'Anglais et l'Allemand tiennent surtout à bien réussir, le Français tient surtout à bien vouloir. Il se persuade d'ailleurs trop aisément que vouloir c'est pouvoir, « qu'impossible n'est point français, » et qu'il suffit de chercher pour trouver : il ne peut admettre qu'on impose des bornes à la liberté et à l'intelligence de l'homme.

De là se déduit l'attitude que sa volonté prend en face des choses et où se montre encore son originalité : elle ne voit pas les obstacles que les choses dressent devant elle ou, si elle les voit, elle les dédaigne et passe outre ; bien plus, l'obstacle même l'attire, comme une occasion pour la liberté de se manifester en triomphant. Elle ne recule même pas devant l'obstacle suprême, la mort, comme si elle croyait sentir en soi, malgré les apparences, la force invincible et immortelle. Peu de peuples font à la mort un plus souriant visage et avec moins de regret prodiguent leur vie.

Pour peu que la victoire soit possible et exige seulement un courageux effort, qui est plus sûr de vain-

cre que celui qui ne craint pas le danger? Ainsi s'expliquent ces succès d'inspiration où tout un peuple, d'un seul élan, atteint le but. De là aussi ces insuccès dus au manque d'expérience et à l'insuffisance des calculs; de là ces grands découragements qui succèdent chez nous à de grands courages, mais qui ne durent jamais. On dirait un voyageur qui, escaladant la montagne par le sentier le plus périlleux, l'œil fixé sur le sommet, ne regarde même pas derrière lui; tout à coup un obstacle se dresse infranchissable : il s'arrête, retourne la tête et se sent pris de vertige. Il se laisse alors ramener jusqu'au bas ; mais il se console en pensant qu'un autre jour, par une autre voie, il atteindra le but. Le Français finit même par faire trop bon marché du succès immédiat et de l'utilité présente : sa raison renonce provisoirement à la réalisation matérielle des conséquences pourvu qu'on lui accorde la vérité des principes. C'est pourquoi le peuple français veut, en tête de chaque constitution politique, une déclaration de droits qui semble satisfaire avant tout sa raison, ou, comme il dit, « la raison humaine. » Si de rusés politiques trouvent ensuite le moyen de corrompre les applications et de les retourner contre les principes, si, après avoir proclamé la liberté, ils la confisquent, nous aimons mieux néanmoins en France voir l'idée du droit reconnue et notre propre droit méconnu : d'autres profiteront des vérités que nous

aurons fait proclamer par ceux mêmes qui les violent. Ainsi nous raisonnons, toujours trop prêts à nous désintéresser de nos personnes. Le Français a l'esprit spéculatif, il aime mieux que chacun voie la lumière quand même lui, derrière un mur, serait tenu prisonnier dans l'ombre; il se dit : « Le soleil montera, et la lumière finira par briller pour tous. » D'ailleurs, si le peuple français fait souvent trop bon marché de sa liberté dans la pratique, c'est au fond parce qu'il se croit toujours sûr de la ressaisir : s'il accepte parfois des chaînes, c'est qu'il n'aura un jour, pense-t-il, qu'à vouloir ponr les briser; s'il s'enthousiasme pour un homme et lui fait de sa liberté le sacrifice provisoire, c'est sous la promesse qu'on la lui rendra ou avec la périlleuse arrière-pensée que, pour se délivrer du despotisme, il suffira d'une révolution. On n'admet pas en France qu'un régime d'iniquité puisse se maintenir, et on répète sans cesse : « Cela ne peut pas durer. » C'est là une invincible confiance non-seulement dans le succès final de la justice, mais encore dans l'esprit général de la nation : chaque individu sent qu'isolément il ne peut rien, mais qu'il fait partie d'une société qui aura tôt ou tard le dernier mot. Cet instinct de sociabilité, ce sentiment d'une communion d'idées avec ses compatriotes, voilà ce qui nous donne au besoin une résignation momentanée en nous donnant une perpétuelle espérance.

Les autres nations, plus pratiques et plus prudentes, nous accusent de légèreté et d'étourderie, sans toujours comprendre quelle ténacité d'idées se cache sous notre apparente mobilité. La race celtique est obstinée : voyez nos Bretons. En fait d'idéal, Angleterre et Allemagne, chacune à sa manière, se contentent d'un à-compte; quelque chose de borné et d'incomplet, mais de solide leur suffit; elles renoncent au reste : elles veulent de bonnes garanties légales pour leurs intérêts présents, un bon système de défense ou d'attaque pour leur service personnel. Elles font peu de dons à autrui et ne prêtent même que sur hypothèque.

Si la grandeur et la noblesse du but font souvent oublier aux Français la difficulté des moyens, en revanche les autres peuples, à force de ne voir ainsi partout que des moyens plus ou moins bien calculés, finissent par renoncer à un but élevé et lointain. Bien plus, ils finissent par ne plus voir dans les hommes eux-mêmes que des moyens et des instruments, des éléments de calcul, des chiffres d'intérêt, des unités de force. De là à se servir des hommes au besoin comme on se servirait des choses, il n'y a pas loin. Rien au contraire n'est plus antipathique à l'esprit de la France : nous opposons à la politique utilitaire des uns et au nouveau machiavélisme des autres l'idée de l'inviolabilité humaine et du « droit humain. »

Sans doute les Francais ne sont point étrangers à la violence, surtout en temps de révolution; mais ils l'emploient alors dans un moment de surexcitation, ils ne savent pas s'en servir froidement, l'organiser selon les règles d'une science machiavélique, dans un dessein préconçu, comme firent les Romains, comme font les Germains. De plus, considérés comme peuple et dans leur manière générale de procéder, les Français connaissent peu la ruse. Droiture et droit s'appellent; a-t-on jamais donné à la France, même par jalousie, le nom de « perfide France? » On nous a accusés souvent et avec raison d'emportement, de folie, de coups de tête, rarement de déloyauté. Il faut à la mauvaise foi des combinaisons, des précautions, du secret et de la lenteur; le peuple français n'y est pas propre : il n'a pas la vocation.

Notre langue même est sincère et droite comme notre esprit national, — car la langue d'un peuple est à son caractère ce que les traits du visage sont au caractère de l'individu, et la philologie est une physiognomonie. « Les autres langues, disait Rivarol, par leur obscurité, auraient été propres à rendre des oracles, la nôtre les eût décriés. » Au lieu d'oracles, ce sont des lois que notre langue se prête le mieux à exprimer : lois de la science et lois des hommes; notre langue est la plus scientifique et la plus juridique. Pour l'expression des idées les plus générales et des

passions les plus généreuses, elle est incomparable.

La prééminence aux yeux des Français de l'idée universelle sur les faits particuliers, du but final à atteindre sur les moyens immédiats, rend compte de leurs tendances idéalistes, visibles dans notre législation et nos constitutions. Cet idéalisme contraste avec l'esprit plus naturaliste des autres peuples; car l'enchaînement des faits saisis par l'expérience, c'est proprement la nature. En outre, comme cet enchaînement offre un caractère de nécessité, comme les effets et les causes, les moyens et les fins forment un mécanisme régi par des lois mathématiques, les peuples qui voient surtout ce mécanisme ont un génie fataliste. Au contraire le fatalisme semble très-éloigné du caractère français : ni les dogmes de Luther et de Calvin, ni les philosophies étrangères qui prétendent absorber entièrement la volonté humaine dans le grand tout, n'ont réussi à s'acclimater dans la masse de la nation, qui croit plus à la liberté qu'au destin et au droit qu'à la grâce.

L'effet du fatalisme sur la volonté d'un peuple, dans toutes les applications et réformes politiques ou sociales, est de modérer le désir et l'impatience du progrès, parfois même d'en détruire l'idée, comme il tend à le faire en Allemagne, où triomphe, depuis Schopenhauer et M. de Hartmann, un pessimisme découragé. Tout opposé est l'effet de la doctrine qui

croit à une puissance quelconque de liberté chez l'homme; car la liberté, selon nous, n'est au fond autre chose que la perfectibilité indéfinie. Il est remarquable que le pays où s'est développée la doctrine du progrès, avec Pascal, Turgot, Condorcet, Auguste Comte et leurs successeurs, est la France, et c'est cette doctrine qui a contribué au renouvellement du droit. Encore un trait original de notre nationalité pour le psychologue comme pour l'historien. Le génie français n'avait qu'à prendre conscience de lui-même pour concevoir la perfectibilité, qui est dans ses tendances les plus essentielles: esprit novateur, volonté toujours à la recherche du mieux et impatiente de l'atteindre, il a les yeux sur l'avenir bien plus que sur le passé et le présent même. Aussi, dans sa législation et sa politique, ne veut-il se faire esclave ni de la tradition ni de l'histoire; il n'arrive même pas à comprendre le sens de ces expressions si en faveur outre Rhin et outre Manche: « droit historique, droit traditionel. » C'est que le propre de la liberté — dans la mesure où elle existe — est de s'affranchir du passé et de susciter un nouvel avenir: elle semble initiative et jusqu'à un certain point création, elle est progrès. Elle préfère donc l'utopie même, qui cherche l'idéal et le fait du moins pressentir, à la routine satisfaite de ce qui a été et de ce qui est. Aussi, avides du nouveau et du meilleur, entreprenants jusqu'à la

témérité, nous faisons tous faire volontiers à notre pensée des expéditions aventureuses comme celles des Gaulois en Grèce et à Rome : chacun de nous, Français, même ceux qui se disent les plus positifs, n'a-t-il pas en soi sa petite île d'Utopie, où il aime à se réfugier et à construire une société selon ses vœux, un gouvernement qui serait parfait pour toute la terre, un monde à son gré où régnerait la raison ? Rénovation sociale et perfectibilité sociale, dont le socialisme fit son objet même, voilà nos tentations perpétuelles en France, et nous sommes tous quelque peu socialistes.

A coup sûr cette disposition d'esprit peut engendrer, dans le droit écrit et dans la politique appliquée, des essais hasardés et des expériences malheureuses où éclate l'inhabileté à discerner le possible de l'impossible ; mais — aimons-nous à dire en France — ce n'est qu'en cherchant qu'on trouve ; si personne n'était jamais tombé, personne n'aurait appris à marcher. Quand nous tombons, d'ailleurs, nous nous relevons vite, et c'est là encore une forme de la perfectibilité française. Dans notre race, le cerveau semble prompt à s'adapter aux circonstances, aux idées nouvelles, et à en tirer profit. Cette aptitude est surtout frappante chez le peuple en France. Il saisit vite les pensées neuves et les sentiments nouveaux, pourvu qu'ils soient élevés ; il se met vite à la hauteur de ses écrivains, de ses penseurs, de ses philosophes, surtout

quand il s'agit des questions sociales et politiques; il sait les suivre et parfois les devancer. Dans les autres pays, le peuple est une masse plus lourde à soulever et à relever: sa constitution a sans doute moins de spontanéité, de ressort, d'élasticité; il est tellement renfermé dans ses idées locales que les pensées universelles, les grandes conceptions juridiques ou politiques trouvent chez lui peu d'écho; il n'éprouve même pas le vif besoin du changement et du progrès, si quelque exemple venu du dehors ne le réveille de son inertie. Or l'esprit de perfectibilité, la faculté d'adaptation rapide au milieu nouveau n'est pas moins précieuse pour une nation qu'elle ne l'a été pour certaines espèces d'animaux, qui ont survécu par elle dans la lutte pour la vie. Que de fois on s'est demandé avec Henri Heine si la France, « qui a commencé la grande révolution de l'Europe, n'est pas en train de périr, tandis que les nations qui la suivront récolteront les fruits de son martyre héroïque! » Heine répond en plaisantant, mais avec justesse: « Non, le peuple français ne se casse jamais le cou, de quelque hauteur qu'il puisse tomber, et se retrouve toujours debout. » Il n'y pas là seulement adresse: la raison de cette indomptable vitalité du peuple français est un instinct d'indépendance et de progrès dont l'échec même provoque l'élan, et qui engendre une confiance invincible dans la victoire finale de de la justice.

Le culte de la liberté et de la justice, avec la foi dans leur triomphe à venir, s'est tellement développé en France, qu'il tend à y effacer presque tout autre culte: la seule religion vivace et profonde dans la France moderne est la religion du droit. M. Renan parle avec quelque ironie de ce qu'il appelle la « religion démocratique; » il est certain qu'elle eut à son début, comme tous les autres, son mysticisme et son fanatisme. Toutefois elle offre ce caractère original de n'impliquer rien de surnaturel; l'idée du surnaturel est plus affaiblie en France que partout ailleurs, car elle n'est plus chez ceux qui la conservent encore qu'une superstition, et aux yeux des autres qu'une erreur. Le peuple français est trop rationaliste pour s'arrêter à moitié chemin dans des compromis, dans des demi-mesures, dans une demi-foi qui est une demi-incrédulité, en un mot dans des hypocrisies plus ou moins conscientes d'elles-mêmes. Sa foi n'offre à l'analyse psychologique rien de compliqué ni de difficile: en fait de religion positive, il croit tout ou rien. Il n'abjurera donc pas le catholicisme pour se faire protestant, comme quelques philosophes l'y invitent de nos jours[1]: il ne rejettera pas l'eucharistie pour admettre encore la divinité de Jésus; il ne prétendra pas non plus qu'il est chrétien quand il est

1. Par exemple M. Renouvier.

philosophe. Si un Voltaire s'efforce de renverser l'autel, il n'essayera point de faire croire, comme les exégètes allemands, qu'il veut le relever. Au delà du Rhin, ce sont les professeurs de théologie qui sapent la théologie, en continuant de l'enseigner pieusement dans leurs chaires officielles. M. Cousin possédait une curieuse médaille frappée à Berlin en l'honneur de Hegel, et que ce dernier lui avait donnée avec orgueil : sur le revers, Hegel est représenté en philosophe antique, écrivant sous la dictée d'un ange, qui lui-même s'appuie sur la religion tenant entre ses bras la croix de Jésus-Christ. Au fait, tous les grands philosophes allemands furent grands théologiens. De ce côté-ci du Rhin, au contraire, nous sommes faibles, très-faibles même en théologie, étrangers aux doctes et subtils arcanes de la dogmatique, de la canonique, de l'exégétique. Les méchantes langues prétendent qu'un simple *privat-docent* d'Allemagne ou le moindre professeur d'Angleterre en sait plus sur ce point que toutes nos facultés de théologie ; et cette critique qu'on nous fait, la plupart des Français l'accepteront comme un compliment. C'est que chez nous l'incrédulité théologique n'est point, comme les systèmes allemands, à double et à triple fond. On est franc avec soi-même et avec les autres ; Voltaire, comme Boileau et Molière, appelle un chat un chat, et un hypocrite un hypocrite, sans détours, sans paraboles, sans hyperboles et

sans symboles. C'est là une marque de liberté et de logique tout à la fois: celui qui cherche des faux-fuyants et s'enveloppe de voiles n'est pas absolument indépendant, même quand il prétend faire acte d'indépendance; il n'est pas non plus logique, car il admet un principe en prétendant repousser la conséquence nécessaire. Aussi la France est-elle la vraie patrie des « libres penseurs; » ce mot, qui exprime si bien l'indépendance de la pensée, est français, la chose l'est aussi. Et il ne s'agit pas seulement des penseurs de profession, des philosophes et savants ou des gens de haute culture intellectuelle ; il s'agit de la foule, du peuple proprement dit, des ouvriers et même des paysans. En Allemagne, surtout dans cette Prusse « soldatesque et bigote, » en Angleterre, aux États-Unis, le peuple n'éprouve aucun besoin de changer de religion ou de rejeter toute religion ; il continue de lire sa Bible, d'observer le dimanche, de chanter des cantiques, sans jamais poser à sa conscience cette question franche et directe comme un problème de droit: « Suis-je chrétien, oui ou non? ai-je le droit, oui ou non, d'aller au temple comme un croyant? » En France, on a l'exemple presque unique d'un peuple qui en somme et en masse est libre penseur. Unique aussi dans l'histoire est ce grand mouvement politique et social accompli par le gros d'un peuple, dans la révolution française, sous l'influence d'une

idée purement morale et juridique, sans mélange d'idées religieuses et même contre toute idée religieuse. Depuis ce temps, la morale est restée chez nous *indépendante* en fait, le droit indépendant, la politique indépendante. C'est pourquoi la part des traditions religieuses dans la législation n'est en aucun pays plus restreinte ; notre code, en sa généralité, n'est ni catholique ni protestant, le droit de l'homme y est posé comme purement humain, nullement divin et théocratique. — Cette absence de vraie foi religieuse, a-t-on dit, est une force de moins pour notre nation. — On oublie qu'elle est remplacée par une autre foi, la foi au droit et à la fraternité, la foi au progrès ; cette autre croyance, elle aussi, n'est-elle pas une force? On serait donc mal fondé à refuser aux Français le ressort puissant d'une foi. Seulement leur foi tend à se confondre avec la science, elle est toute rationnelle et sociale, conséquemment toute républicaine.

A tant de traits qui manifestent un caractère ennemi de tout obstacle et de toute borne, conséquemment de toute entrave et de toute servitude, la « psychologie des peuples » ne saurait manquer de reconnaître que notre premier et essentiel penchant, c'est l'amour de la liberté non-seulement pour nous-mêmes, mais pour tous les hommes et tous les peuples. Aussi est ce sur la liberté humaine, conçue comme

une prérogative supérieure à tout, respectable pour tous, égale chez tous, que la France devait finir par fonder l'idée du droit : point d'intérêt, point de force matérielle qui dût surpasser à ses yeux cette puissance morale. Il nous reste à suivre cette conception dans son développement et dans son histoire à travers les diverses écoles philosophiques de notre pays. Nous allons voir les philosophes du XVIII^e^ et du XIX^e^ siècle formuler et ériger en théorie ce qui était déjà au fond de l'esprit national, si bien que les penseurs et le peuple se partagent l'honneur d'avoir fondé le droit nouveau.

II

L'ORIGINE DE L'IDÉE NOUVELLE DU DROIT DANS LA PHILOSOPHIE NATIONALE

I. ANTÉCÉDENTS DE LA THÉORIE FRANÇAISE. — CRITIQUE DE L'IDÉE CHRÉTIENNE DU DROIT. — LA PHILOSOPHIE DU XVIII[e] SIÈCLE.

La philosophie du droit dont la révolution française fut l'application subit trois influences diverses : celles du stoïcisme, du christianisme et du sensualisme anglais ; il est intéressant de voir si ces influences ont empêché son originalité.

L'influence stoïcienne et platonicienne est visible dans les pages dont Montesquieu a fait précéder son premier livre de l'*Esprit des lois*, sauf à ne plus en faire aucun usage dans les livres suivants. Rousseau a fort bien montré l'insuffisance de cette métaphysique : définir les lois les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses, c'est ne définir

encore que les lois naturelles et négliger les lois sociales, qui sont les rapports libres des volontés ; appeler droit « la raison gouvernant tous les peuples de la terre, » c'est s'en tenir à une formule abstraite qui ne peut fonder le droit réel, qui peut même devenir une justification du despotisme chez ceux qui ont la prétention de représenter la raison et la vérité. Aussi, tout en admettant ces définitions générales et ces sortes de lieux communs antiques, l'école française cherchera, dans sa philosophie du droit, à faire sortir la raison de la liberté même, et la loi universelle d'une convention positive entre les volontés particulières. Si l'esprit stoïcien et romain subsiste dans l'esprit de la révolution, dont il altère même parfois la vraie nature, du moins y est-il dépassé et uni à de tout autres inspirations.

Autant on en peut dire du christianisme, auquel on a voulu ramener le plus pur de la révolution française. A coup sûr le christianisme, en élargisant l'idée de fraternité universelle (déjà familière aux stoïciens) et en montrant mieux la grandeur morale de l'humanité, conférait par cela même à l'homme un prix estimable. Pourtant cette valeur accordée à l'homme n'est après tout qu'une valeur empruntée qui lui vient d'en haut. Le même principe qui nous la concède nous la retire donc, car, si l'homme ne vaut que par Dieu, il ne vaut plus par lui seul, et le prix

qu'il semble acquérir est déjà un don gratuit dont il n'a point l'honneur. La philosophie du XVIII^e^ siècle rejette cette idée de valeur octroyée, cette origine surnaturelle des titres de l'homme, et veut que l'homme soit respecté pour son humanité, non pour la grâce divine dont il est l'objet : bien plus, elle tend à faire descendre le principe divin dans l'homme, à considérer l'homme comme divin en lui-même et par lui-même : c'est ce qu'on appellera plus tard « la divinité immanente à l'homme » se substituant au dogme de la divinité transcendante. — Dans le christianisme, la liberté humaine est limitée par la grâce, elle est elle-même au fond œuvre de la grâce ; de plus, cause de mal comme de bien, elle ne vaut que par ses actes et non par elle-même, elle est un moyen, non une fin : l'idée de l'éternel salut ou de l'éternelle damnation entraîne nécessairement la subordination de la liberté à l'intérêt éternel. — Quant à l'égalité, elle est purement religieuse ; encore ne peut-on pas dire que les hommes soient égaux même devant Dieu, car la grâce est inégalement répartie ; les ouvriers de la dernière heure sont traités mieux que ceux de la première ; l'égalité des œuvres, des mérites même, ne fonde pas une réelle égalité devant le souverain juge. A plus forte raison n'y a-t-il point égalité de droits à ses yeux : rien n'est dû à l'homme par Dieu, l'homme n'a pas de droits proprement dits devant lui. Relati-

vement aux autres hommes, droit implique revendication, et le christianisme ici encore n'admet guère que des devoirs : il parle surtout de patience, de résignation, de martyre, il tend la joue aux oppresseurs. Ajoutons que l'idée même de la grâce entraîne celle de l'inégalité, parce qu'elle se confond pour nous avec l'arbitraire : égalité et faveur s'excluent ; si beaucoup sont appelés, peu sont élus ; élection dit don accordé aux uns et refusé aux autres. Comment cette inégalité qui était exigée en dogme n'aurait-elle pas subsisté dans l'ordre social, où tout était hiérarchie ? Il y a des nobles et des vilains dans le royaume de la grâce, à plus forte raison devait-il y en avoir dans les royaumes de la terre. — La fraternité même, dont la notion semble prédominante dans le christianisme, s'y appuie sur deux principes étrangers à l'esprit moderne : en premier lieu un principe mystique et théologique, la paternité de Dieu ; en second lieu, un principe purement matériel et historique, la paternité d'Adam. Les théologiens n'insistent pas sur la raison vraiment naturelle et morale, tirée de ce qu'un être raisonnable et libre, quelle que soit son origine céleste ou terrestre, est par cela même frère de tous les êtres raisonnables et libres. Aussi la fraternité chrétienne ne s'étend à la fin qu'aux élus et se ferme, comme le ciel, aux réprouvés, renonçant à les guérir, renonçant à les aimer. Comme la fraternité, la justice, dans le christianisme,

repose en partie sur un principe charnel et matériel : par le péché originel, la justice et l'injustice sont dans le sang, et la responsabilité individuelle s'absorbe dans une sorte de responsabilité collective, dans une sorte de consanguinéité. — Enfin l'idée du progrès et de la perfectibilité n'existe pas encore dans le christianisme, pour qui la terre n'est qu'un séjonr passager d'épreuves, un lieu d'exil. Le moyen âge, les yeux tournés vers la vie à venir, professant une sorte de dédain pour l'existence présente, s'efforce d'être indifférent au bonheur dont on y peut jouir et aux progrès qu'on y peut faire : en toute condition sociale ne peut-on pas se sanctifier? Cela suffit; pour le reste attendons la mort. Les spéculations philosophiques elles-mêmes sont toutes dirigées vers cette patrie mystique qui est au dessus et au-delà du monde ou de l'humanité. Pour toutes ces raisons, la valeur de l'individu reste plutôt religieuse que civile et politique. Quoique devenant un centre et un objet d'amour dans la cité spirituelle et céleste, l'individu demeure civilement absorbé dans l'État selon la conception antique; il n'est en dehors de l'autorité civile que par sa conscience religieuse, qui est elle-même soumise à l'autorité religieuse.

On sait comment, au XVI^e^ siècle, les abus de cette autorité amenèrent avec la Réforme une réaction en faveur de la conscience individuelle. Puis la philoso-

phie, distinguant peu à peu le domaine de la science et de la foi, arriva à proclamer avec Descartes l'évidence de la raison individuelle comme seule règle des recherches philosophiques et scientifiques. C'était admettre (principe capital) que, dans l'ordre intellectuel, la liberté de l'être raisonnable porte en elle-même sa règle et sa loi, que l'union même et l'égalité des libertés peut produire une véritable autorité, en d'autres termes que l'indépendance de la spéculation, loin d'aboutir à l'anarchie des intelligences, doit engendrer l'ordre et l'union finale des esprits dans la république des savants. En même temps Descartes, à tort ou à raison, représentait l'affirmation intellectuelle comme un acte de volonté, ce qui supposerait que la volonté n'est pas de son essence indifférente et arbitraire, mais plutôt en harmonie naturelle avec le vrai, pourvu qu'elle s'exerce sans obstacles. Descartes subordonnait partout l'intelligence à la volonté, jusque dans la cause première du monde, parce que la volonté était à ses yeux l'essence de l'être, de la perfection, du bien.

La philosophie du XVIII^e^ siècle, fidèle à la véritable méthode de Descartes en même temps qu'elle s'inspirait de Locke, appliqua aux questions civiles et politiques le principe moderne qui cherche à fonder l'autorité sur la liberté même. On avait vu la science, soumise à une sorte de régime démocratique, s'orga-

niser, s'ordonner, se régler d'autant mieux qu'elle était plus libre, et devenir d'autant plus universelle à la fin qu'elle avait été plus individuelle en son origine; on se demanda si, dans l'ordre social comme dans l'ordre scientifique, la liberté ne pourrait pas produire elle-même l'autorité, se faire à elle-même une loi, enfin si la complète union entre tous ne pourrait pas sortir peu à peu de la complète liberté pour chacun. Rousseau formula le premier en termes admirables le problème du droit civil et politique, qui est en même temps celui du droit naturel : « Trouver une forme d'association qui défende et protége de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. » La volonté humaine tend ainsi à devenir le principe premier de tout l'ordre social. Descartes avait prétendu qu'en Dieu l'ensemble des vérités nécessaires procède d'une volonté libre, que la nécessité en conséquence est une expression détournée de la liberté; de même et avec plus de vraisemblance, dans l'ordre social, cette nécessité sacrée qu'on appelle la loi, au lieu d'avoir une origine mystique et métaphysique, ne serait-elle point simplement l'expression abstraite de la volonté générale? ne serait-elle point seulement l'accord, la commune direction, la mutuelle garantie de toutes les

volontés particulières ? Voilà la conception profonde par laquelle l'école de Rousseau ramène le droit à la volonté se respectant et s'affirmant elle-même. Un disciple de Jean-Jacques, Mirabeau, restera fidèle à son maître en définissant le droit « l'inviolabilité de la liberté », et en ajoutant que « le droit est le souverain du monde. » Quant aux conséquences morales et métaphysiques de cette doctrine, Hegel les a résumées en disant : « Rousseau proclama la volonté l'essence de l'homme; ce principe est la transition à la philosophie de Kant, dont il est le fondement [1]. »

1. L'esprit du XVIIIe siècle en effet, et surtout de la philosophie sociale en France, se résume tout entier et arrive à sa plus haute expression dans les théories de Kant sur la morale et sur le droit. « La France, disait encore Hegel, a réalisé la révolution dans la pratique, l'Allemagne en a formulé la théorie métaphysique. » Dans Kant et dans Fichte s'achève le déplacement de ce qu'on pourrait appeler le centre de gravité social, que le mouvement révolutionnaire ramenait des autorités extérieures à la liberté intérieure de l'homme. Kant, on le sait, se comparait lui-même pour la métaphysique à Copernic, qui fit tourner la terre autour du soleil au lieu de faire tourner le soleil autour de la terre; mais, à vrai dire, c'est surtout dans la morale et dans le droit qu'il a accompli ou plutôt terminé une révolution de ce genre, qui est la révolution même de l'esprit moderne : au lieu de subordonner la liberté à une loi extérieure, il a subordonné la loi extérieure à la liberté; il a transporté jusque dans la morale (comme il était logique de le faire) le problème que Rousseau avait posé pour le droit civil et politique : il s'est demandé si la loi morale elle-même, avec son autorité impérative et obligatoire, n'était pas encore une expression et une formule de la liberté, si la parfaite moralité ne consiste pas à être tout ensemble, comme le citoyen de Rousseau, auteur de la loi et serviteur de la loi, législateur et exécuteur, souverain et sujet dans la république des êtres raisonnables et libres. C'est ce que Kant entend par l'autonomie de la volonté humaine, dont il fait le fondement du droit; *autonomie*, c'est-à-dire liberté qui se fait à elle-même la loi, qui s'oblige elle-même à se respecter et à respecter les autres libertés. A cette autonomie, qui n'est autre que l'indépendance de la volonté réclamée

En faisant reposer désormais l'avenir du monde sur la liberté humaine, les philosophes français se trouvèrent logiquement amenés à considérer celle-ci comme un principe de perfectibilité sans limites. Ce caractère d'infinité que Descartès plaçait dans la volonté de l'homme et qu'il se représentait surtout comme un attribut métaphysique, le XVIII^e^ siècle en fit pour ainsi dire un attribut historique en le concevant comme une infinité de développement et de progrès, comme une infinité répandue à travers l'espace et le temps. Le principe de la « perfectibilité indéfinie, » déjà en germe dans Descartes et Pascal, nettement formulé par Turgot et Condorcet, devait renouveler non pas seulement la philosophie de l'histoire, mais encore celle du droit. Le règne de la liberté, de l'égalité et de la fraternité, renvoyé par le christianisme à

par les philosophes du XVIII^e^ siècle, est lié le principe de l'humanité *fin en soi*, qui résume encore l'esprit de la révolution française : l'homme ne doit jamais être un instrument ou un moyen, mais un but et une fin. Mais pour que la volonté soit ainsi à elle-même sa fin, il faut qu'elle soit la volonté droite, où Descartes plaçait le souverain bien, et la volonté droite n'est autre chose, selon Rousseau et Diderot, que la volonté générale, la volonté universelle. Voilà pourquoi, selon Kant, les maximes qui règlent notre volonté doivent pouvoir s'ériger en lois universelles. L'individu est dans son droit quand il agit comme un législateur, selon une maxime de législation universelle. La république de Rousseau pénètre avec Kant dans les consciences, comme Platon faisait pénétrer sa cité dans chaque âme humaine. La liberté morale devient le principe et la fin de la loi morale, comme la liberté civile et politique était devenue pour Rousseau le principe et la fin de la loi civile et politique. Telle est la révolution opérée par l'esprit moderne pour l'absolu affranchissement de la volonté humaine, et qui n'est autre que la notion du droit posée comme identique à la notion de liberté.

un autre monde et attendu de Dieu seul, le XVIIIe siècle l'espérait pour ce monde même et le demandait à l'homme; le ciel descendait sur la terre comme un idéal qu'on ne peut sans doute atteindre, mais dont on doit toujours se rapprocher.

Enfin la théorie du progrès moral et scientifique ne pouvait manquer d'entraîner à sa suite, comme conséquence sociale, la conception du progrès économique et politique. Ramenez l'idée de liberté des hauteurs de la métaphysique abstraite sur le domaine de la réalité positive, elle y prendra une forme nouvelle et un nom nouveau : elle s'appellera la propriété. Toute question de droit pur finit par devenir une question de propriété. Or, c'est encore en France que se développa l'économie politique : la meilleure répartition des droits entre tous appelait la meilleure répartition des richesses; c'était le même problème traduit de l'ordre moral dans l'ordre matériel. Il importe ici de remarquer un fait souvent oublié ou méconnu, c'est que l'idée de la propriété et celle du droit marchèrent toujours ensemble, aussi vagues l'une que l'autre dans le christianisme, toutes deux précises dans la philosophie du XVIIIe siècle, comme si elles étaient seulement deux aspects d'une même idée. Ce que nous appelons aujourd'hui le droit de propriété, droit naturel et indépendant de l'autorité civile ou religieuse, est une conception toute moderne opposée

par les philosophes à la vieille tradition des jurisconsultes et des théologiens. [1]

C'est Locke, et à sa suite Quesnay, Mercier de la Rivière, la plupart de nos économistes, qui introduisirent entre la liberté, cette propriété invisible, et

1. Qu'on lise sur ce point, dans l'*Histoire de la science politique* de M. Janet, les doctrines des Pères et docteurs de l'Église; on ne pourra manquer de conclure avec lui que « la doctrine d'un droit de propriété antérieur et supérieur à la volonté souveraine de l'État est une doctrine révolutionnaire toute moderne, qui date historiquement des trois révolutions anglaise, américaine et française, et qui théoriquement se rencontra pour la première fois dans Locke et les économistes français. « La terre, dit saint Ambroise, a été donnée en commun aux riches et aux pauvres; pourquoi, riches, vous en arrogez-vous à vous seuls la propriété? La nature a mis en commun toutes choses pour l'usage de tous, la nature a créé le droit commun, l'*usurpation a fait le droit privé*. » La distinction des riches et des pauvres ne paraît aux premiers docteurs ni plus ni moins injuste que celle des maîtres et des esclaves : « Devant Dieu, dit Lactance, il n'y a ni esclave ni maître..., devant Dieu il n'y a de pauvre que celui qui manque de justice, de riche que celui qui abonde en vertu. »

« De quel droit, dit saint Augustin, chacun possède-t-il ce qu'il possède? N'est-ce pas de droit humain? car, d'après le droit divin, Dieu a fait les riches et les pauvres du même limon et c'est une même terre qui les porte; c'est donc par le droit humain que l'on peut dire : cette ville est à moi, cette maison est à moi, cet esclave est à moi; mais le droit humain n'est pas autre chose que le droit impérial; pourquoi? parce que c'est par les empereurs et les rois du siècle que Dieu distribue le droit humain au genre humain; ôtez le droit des empereurs, qui osera dire : cette ville est à moi, cet esclave est à moi, cette maison est à moi? » (Voir Ambros. *De offic.* I, XXVIII. Lactance, *Institutions chrét.* V, XIV. Saint Augustin, *in Evangel Johannis tractatus*, VI, 25, 26.) Le décret de Gratien déclare que, « selon le droit naturel, tout est commun entre les hommes. » (I pars, dist. VII.) Saint Thomas adopte ce principe orthodoxe et est obligé d'attribuer la propriété à une invention de la raison humaine, *ad inventionem rationis humanæ*, qui ajoute au droit naturel la *possession* particulière sous la condition que l'*usage* soit commun. (Summ. Theol. 2. 2. q. LXVI, a. 1.) Enfin on connaît la doctrine de Bossuet : « Otez le gouvernement, la terre et tous ses biens sont aussi communs entre les hommes que l'air et la lumière. Selon ce droit primitif de la nature, nul n'a de droit particulier sur quoi que ce soit, et tout est en proie à tous... Du gouvernement est né le droit de propriété, et en général tout droit doit venir de l'autorité publique. (*Politique tirée de l'Écriture sainte*. L, I, art. III, proph.)

la propriété, cette liberté faite visible, le moyen terme du travail. Là surtout se fit sentir sur la philosophie française l'influence de Locke, qui se combina avec l'influence du stoïcisme et du christianisme. La philosophie française n'en conserva pas moins son caractère propre et original. Locke, comme tous les Anglais, s'était préoccupé surtout de l'intérêt ; à ses yeux, la liberté était surtout un moyen, pour l'individu ou pour l'État, d'atteindre la plus grande somme possible d'utilité ; les Français, en s'emparant des idées anglaises, les généralisent, les étendent à l'humanité entière, et de plus substituent un sens moral au sens purement utilitaire ; ils demandent la liberté et l'égalité pour elles-mêmes et non pour quelques intérêt matériel qui leur serait supérieur. L'école française révolutionnaire a d'ailleurs eu conscience, dès l'origine, de cette différence qui subsistait entre les prémisses malgré la ressemblance des conclusions. Condorcet, par exemple, reproche à la constitution américaine « d'avoir eu pour principe l'identité des intérêts plus encore que l'égalité des droits. » — « Les principes sur lesquels la constitution et les lois de la France ont été combinées, dit-il encore, sont plus purs, plus profonds, plus précis que ceux qui ont dirigé les Américains ; les Français ont échappé bien plus complétement à l'influence de toutes les espèces de préjugés ; l'égalité des droits n'y a

nulle part été remplacée par cette identité d'intérêt qui n'en est que le faible et hypocrite supplément[1]. »

En définitive, dans les trois doctrines qui ont servi d'antécédent à notre philosophie du droit, doctrines stoïque, chrétienne et anglaise, la liberté humaine était toujours considérée comme un moyen plutôt que comme un but : les stoïciens finissaient par l'absorber dans la raison universelle, les chrétiens dans la grâce divine et le salut de l'autre vie, l'école anglaise dans l'intérêt particulier ou général. La tendance de la philosophie française, au contraire, depuis Descartes jusqu'à Turgot, Condorcet et Rousseau, c'est d'attribuer à la liberté humaine la valeur d'une fin suprême, qui doit être aimée pour sa beauté propre, pour sa fécondité sans bornes et en quelque sorte pour son infinité.

1. *Tableau historique des progrès de l'esprit humain*, neuvième époque.

II. L'IDÉE DU DROIT DANS LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE AU XIX^{e} SIÈCLE

Passons maintenant du XVIII^{e} siècle au XIX^{e}, et suivons rapidement la doctrine française du droit dans ses dernières transformations à travers les écoles de philosophie contemporaines. Nous verrons les questions devenir de plus en plus précises et aussi de plus en plus difficiles, si bien qu'aujourd'hui elles réclament un nouvel examen et, s'il était possible, une nouvelle solution.

Les philosophes de notre siècle qui ont critiqué ou défendu l'idée du droit léguée par la révolution peuvent se diviser en deux groupes : ici les partisans du fatalisme moral et historique, là les partisans de la liberté dans la conscience et dans l'histoire. Les premiers ont joué le rôle de dissidents par rapport à l'école philosophique de Rousseau et de la révolution. Parmi eux se présente d'abord Saint-Simon, dont l'in-

fluence subsiste encore de nos jours un peu partout sans être avouée nulle part. A la notion de liberté individuelle Saint-Simon opposa de nouveau l'antique notion de l'autorité sociale, et cette autorité il la plaça successivement dans la science (prétention d'où devait sortir le positivisme), puis dans l'industrie, enfin dans une religion nouvelle « capable de forcer chacun de ses membres à suivre le précepte de l'amour du prochain. » L'école saint-simonienne se rapprochait ainsi de l'école théocratique, non moins hostile aux idées de liberté ou d'égalité.

Issu du saint-simonisme, le positivisme rejeta à son tour toute idée de liberté morale; comme le devoir absolu, le droit proprement dit est aux yeux d'Auguste Comte et de ses successeurs une entité métaphysique, parce qu'il renferme encore une notion d'absolu, une notion de « cause » agissant par elle-même et respectable pour elle-même. Abandonnant donc la tradition française du XVIII^e^ siècle, Auguste Comte repousse toute considération des droits de l'homme. « Le positivisme ne reconnaît à personne d'autre droit que de faire toujours son devoir... La notion du droit doit disparaître du domaine politique, comme la notion de cause du domaine philosophique... Le positivisme n'admet jamais que des devoirs, chez tous, envers tous, car son point de vue, toujours social, ne peut comporter aucune notion de droit, constamment

fondée sur l'individualité... Tout droit humain est absurde autant qu'immoral. Et puisqu'il n'existe point de droits divins, cette notion doit s'effacer complétement comme purement relative au régime préliminaire et directement incompatible avec l'état final (de l'humanité), qui n'admet que des devoirs d'après des fonctions[1]. » On le voit, c'est Auguste Comte, c'est le fondateur de la « sociologie, » qui a su formuler avec la plus parfaite logique la négation du droit de l'individu au profit du pouvoir social, négation qui se dissimule sous un faux idéalisme dans la philosophie de l'Allemagne contemporaine, et que l'école anglaise a reproduite sans en déduire les conséquences autoritaires. Auguste Comte avait une sorte de flair infaillible à l'égard de toute idée métaphysique cachée sous le langage moral ou social comme sous un abri capable de la dérober; il a montré une rare pénétration en reconnaissant dans l'idée du droit un déguisement de l'idée de cause et, qui plus est, de cause libre.

En face des écoles autoritaires de Saint-Simon et de Comte s'élevait, au sein même du socialisme, l'école plus libérale et plus individualiste de Fourier. Fourier fonde tout droit comme toute économie politique sur la libre association. Par là il se rapproche de Rous-

1. *Cours de philosophie positive*, t. VI, p. 454, 2e édition.

seau, car « l'attraction » des hommes entre eux qui les pousse à s'associer, et à s'associer suivant leurs goûts avec une liberté absolue, n'est pas sans analogie avec la volonté, qui, selon Rousseau, unit les individus par un contrat librement accepté. Mais la vraie association est-elle, comme le croit Fourier, celle des passions qui se rapprochent pour chercher en commun le bonheur, ou est-elle, comme l'avait dit Rousseau, celle des libertés qui s'unissent pour protéger leurs droits? Si, contrairement à l'espérance de Fourier, les passions abandonnées à elles-mêmes ne manifestent point cette règle intérieure d'harmonie sur laquelle il comptait, ne faut-il pas revenir, pour fonder le droit, à quelque autre règle volontairement acceptée et mutuellement garantie? — Aussi vit-on en France les écoles fatalistes elles-mêmes passer peu à peu du culte de l'autorité à celui de la liberté, tout en conservant leurs doutes sur l'existence d'une liberté métaphysique et morale.

En face de ces écoles d'autres s'élevèrent qui, plus ou moins fidèlement, développaient la pensée de la révolution française. Le principal continuateur de Rousseau fut le plus célèbre de nos socialistes, Proudhon, dont on n'a pas toujours apprécié à leur véritable valeur les idées philosophiques. L'auteur de *la Justice dans la révolution et dans l'Église*, auquel on peut rattacher l'école de la morale indépendante,

s'est efforcé de remettre en lumière le principe fondamental de la révolution, la dignité humaine, la dignité de l'être raisonnable et libre se suffisant à lui-même, pour établir tout ensemble son devoir et son droit, indépendamment des dogmes métaphysiques ou religieux. Par là aussi Proudhon et les partisans de la morale indépendante ont continué l'œuvre de Kant[1]. « Disciple de Comte en même temps que de Kant, » comme il le dit lui-même, Proudhon chercha à fonder le droit de l'homme au respect sur un fait : « L'homme, dit-il, en vertu de la raison, a la faculté de sentir sa *dignité* dans la personne de son semblable comme dans sa propre personne, et d'affirmer,

1. Proudhon a parfaitement formulé le caractère purement humain et, comme on dit dans l'école, *immanent* du droit et de la justice. — « J'écarte tout théologisme, toute théorie de l'absolu... La justice est humaine, tout humaine, rien qu'humaine ; c'est lui faire tort que de la rapporter de près ou de loin, directement ou indirectement, à un principe supérieur ou antérieur à l'humanité. Que la philosophie s'occupe tant qu'elle voudra de la nature de Dieu et de ses attributs, ce peut être son droit et son devoir. Je prétends que cette notion de Dieu n'a rien à faire dans nos constitutions juridiques, pas plus que dans nos traités d'économie politique et d'algèbre. La théorie de la raison pratique subsiste par elle-même ; elle ne suppose ni ne requiert l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme ; elle serait un mensonge si elle avait besoin de pareils étais. » On connaît la thèse qui fut plus tard soutenue par les partisans de la morale indépendante dans un journal consacré tout entier à ce grand problème. « Le droit de l'homme vis-à-vis de l'homme, continue Proudhon, ne peut être que le droit au respect ; mais qui déterminera dans le cœur ce respect ? La crainte de Dieu, répond le législateur antique. L'intérêt de la société, répondent les novateurs modernes, athées ou non athées. C'est toujours placer la cause du respect, partant le principe du droit et de la justice, hors de l'homme, et par conséquent nier ce principe même, en détruire la condition *sine qua non*, l'innéité, l'immanence. » (*La Justice dans la révolution et dans l'Église*, t. Ier, p. 84.) Restait à expliquer le vrai fondement de ce respect auquel l'homme a droit de la part de l'homme.

sous ce rapport, son identité avec lui... Le droit est pour chacun la faculté d'exiger des autres le respect de la dignité humaine dans sa personne. » Mais cette faculté dont Proudhon admettait l'existence, il n'en proposa point une suffisante explication tant qu'il s'en tint au terme vague de *sentir sa dignité*. Quand il voulut donner à la dignité même une signification plus précise, tantôt il se contenta de la ramener à la liberté sans que sa doctrine se distinguât sur ce point des théories courantes, tantôt il sembla la réduire à la conscience de la force : on sait quelles dangereuses concessions il fit lui-même à la force dans sa théorie de la guerre et de la paix. En somme, Proudhon voulait fonder le droit sur un fait et sur un fait de conscience, le « sentiment de la dignité; » mais un sentiment ne pouvait suffire à expliquer le caractère d'obligation et de nécessité dont nous revêtons l'idée du droit; ne semble-t-il pas que le droit, au lieu d'être simplement un fait, est au contraire une idée dépassant et débordant le fait, qu'elle domine et qu'elle juge?

De son côté l'école spiritualiste, avec Maine de Biran, Royer-Collard, Victor Cousin, Jouffroy, n'avait cessé de développer sous diverses formes la doctrine traditionnelle qui place le fondement du droit et de la dignité dans la volonté libre. Cette volonté, pour Maine de Biran, éclate dans l'effort par lequel nous

imprimons le mouvement à nos organes, dans le travail; d'où Biran, s'il s'était occupé des questions sociales, aurait pu déduire que le travail, qui est la force personnelle en action, est le principe de la propriété personnelle ou plus généralement de tous les droits. Pour Royer-Collard et Victor Cousin, la volonté réside dans le pouvoir de choisir entre le bien et le mal, dans le libre arbitre; du libre arbitre procèdent à la fois le devoir et le droit, avec la responsabilité de chacun dans l'accomplissement de sa propre destinée. « Qu'est-ce que mon droit à votre respect sinon le devoir que vous avez de me respecter parce je suis un être libre? Mais vous-même vous êtes un être libre, et le fondement de mon droit et de votre devoir devient pour vous le fondement d'un droit égal et en moi d'un égal devoir. Je dis égal de l'égalité la plus rigoureuse, car la liberté et la liberté seule est égale à elle-même... Il n'est pas possible de concevoir de différence entre le libre arbitre d'un homme et le libre arbitre d'un autre [1]. » Telle est la théorie qu'on retrouve avec des nuances multiples et chez les successeurs immédiats de Victor Cousin et chez la plupart des spiritualistes contemporains. La doctrine récente des nouveaux kantiens n'en diffère pas notablement, et le *criticisme* de M. Renouvier

1. *Justice et charité.*

fonde également le droit sur la liberté, qui, à ses yeux, consiste essentiellement dans le libre arbitre. « Les relations de *débit* et de *crédit* des agents réciproques, c'est-à-dire le droit et le devoir comme termes corrélatifs..., se résument théoriquement de chaque côté par la dignité, c'est-à-dire la liberté, la personnalité même, et par le respect de cette dignité [1]. »

On le voit par cette simple esquisse des principales théories de notre siècle, c'est une doctrine devenue aujourd'hui classique en France que de faire reposer le droit sur la liberté morale, et toutes les écoles contemporaines de notre pays, sauf les positivistes, reviennent après plus ou moins de détours à cette théorie en quelque sorte nationale. Il faut croire pourtant que la conception française du droit renferme en elle-même quelque chose d'incomplet et d'obscur, puisqu'elle est si loin encore d'avoir rallié les esprits soit dans l'Allemagne et l'Angleterre, soit dans la France même, où elle fait le fond de la philosophie populaire et de la philosophie universitaire. Il est certain qu'un grand nombre de difficultés semblent encore rester sans solution dans cette doctrine. Contentons-nous d'indiquer les principales, afin de bien faire comprendre quel est l'état actuel de la question et quels nouveaux éclaircissements elle réclame.

1. *Science de la morale*, II, 480.

III. CRITIQUE DE L'IDÉE TRADITIONNELLE DU DROIT EN FRANCE. — LE DROIT ET LE LIBRE ARBITRE

Les philosophes de notre pays s'en sont tenus trop souvent, dans leurs théories du droit, à des expressions vagues et générales sur la « dignité, » sur le « respect de la personne humaine, » au lieu de déterminer nettement ces trois points : la valeur de la liberté, la relation de la liberté avec sa fin, la nature intime de la liberté. En premier lieu, il eût fallu marquer avec plus d'exactitude le fondement et le degré de cette dignité qu'on attribue aux êtres libres; est-elle limitée ou infinie, subordonnée ou indépendante, relative ou absolue? En d'autres termes, pour quelle raison précise la liberté est-elle grande, noble, inviolable? A-t-elle sa valeur en elle-même ou l'emprunte-t-elle à un principe supérieur? Victor Cousin, et généralement les spiritualistes de l'école française,

ont subordonné la liberté au devoir, à la « loi morale, » à la « loi de la raison, » à une règle fournie par l'intelligence; mais alors comment soutenir que le libre arbitre est en lui-même sacré et respectable? Comment la liberté peut-elle être ainsi tout ensemble inviolable et subordonnée à une fin? Cette relation de la liberté à sa fin n'était guère expliquée dans l'école de Victor Cousin. On ne la concevait plus à la manière de Kant et de Fichte, selon lesquels la fin de la liberté est la liberté même : on n'aurait osé dire avec eux, au sens propre des mots, que « l'humanité est *fin en soi*, » ou avec Proudhon et les partisans de la morale indépendante, que la justice est humaine, rien qu'humaine, que le principe du droit est l'homme même et non quelque être supérieur ou quelque loi supérieure. La liberté demeurait donc un simple *moyen* pour l'accomplissement de notre destinée; or il ne semble pas que ce qui est seulement un moyen puisse fonder un droit absolu. Dans le fait, on a toujours vu Victor Cousin et les doctrinaires maintenir avec Royer-Collard et Guizot ce qu'ils appelaient « la souveraineté de la raison, » les « droits de la raison, » et en déduire dans la politique des conséquences favorables à l'aristocratie, ce droit des plus raisonnables et des plus sages, ou de ceux qu'on préjuge tels. Le compromis de la monarchie constitutionnelle, mélange de principes opposés, était l'expression fidèle

d'une métaphysique en quelque sorte constitutionnelle elle-même, démocratique par le principe de l'inviolabilité de la liberté, aristocratique par la subordination de la liberté à une loi supérieure.

Si la valeur de la liberté et sa relation avec sa fin demeurèrent ainsi dans le vague pour l'école spiritualiste, c'est que le même vague subsistait sur la nature intime de la liberté. Par la liberté morale, la plupart des spiritualistes français n'ont entendu autre chose que le libre arbitre, et ce libre arbitre, on ne l'a jamais sérieusement distingué de la liberté d'indifférence ; car il se ramène à la puissance de vouloir dans un seul et même instant, toutes circonstances égales d'ailleurs, une chose ou son contraire, le plus grand bien ou le moindre, le bien ou le mal. En admettant l'existence de ce pouvoir si contesté, avait-on du moins trouvé pour le droit un fondement solide? Nullement Cette faculté attribuée à l'homme de vouloir une chose quand il pourrait vouloir l'opposé n'est qu'une force à double effet, comme la force de la vapeur, qui peut faire aller une locomotive aussi bien en arrière qu'en avant ; mais la locomotive est-elle plus sacrée et plus inviolable parce qu'on y peut renverser la vapeur et appliquer la force motrice à deux fins? Ne semble-t-il pas au contraire que cette possibilité même de deux directions, dont l'une peut être fort dangereuse, autorise et nécessite une sur-

veillance assidue de la machine? Il ne servirait à rien de répondre que, si la machine est sans droit, c'est que le mouvement en avant ou en arrière vient en réalité du mécanicien. Supposez que la volonté du mécanicien puisse aussi se renverser avec la même facilité que la vapeur et ait la faculté de vouloir les contraires; supposez, ce qui revient au même, que la locomotive puisse elle-même changer sa direction, on ne voit pas comment déduire de là son inviolabilité. Il y a plus, une telle machine serait si dangereuse pour la société humaine qu'on s'empresserait de la soumettre par tous les moyens à une règle fixe. Non moins périlleuse serait une volonté capable de tout vouloir et de se déterminer d'une manière imprévue entre tous les contraires : auprès d'elle, personne ne serait en sûreté. Ne prononce-t-on pas l'interdiction et la séquestration contre les fous, dont les décisions sont ainsi arbitraires et impossibles à prévoir? Ne rétablit-on pas le centre de gravité dans la *balance folle* qui tombe à droite et à gauche? Ce que beaucoup de philosophes se sont figuré comme la liberté de la volonté semble au contraire la folie de la volonté. En présence de cette liberté prétendue, de cette liberté fantasque, nous nous empresserions d'abord de nous garer, puis de la détourner de notre chemin comme on détourne un chariot emporté par un cheval sans frein. Le droit ne peut trouver son fondement mé-

taphysique et moral dans la liberté d'indifférence.

On s'est efforcé d'ordinaire, dans l'école spiritualiste, d'établir une distinction entre cette liberté d'indifférence et sans motifs, trop évidemment étrangère au droit comme au devoir, et le libre arbitre ou pouvoir de choisir entre les divers motifs d'action, sur lequel Victor Cousin et ses successeurs établissent le devoir et le droit. C'est aussi à la liberté des alternatives, au pouvoir de choisir entre les contraires que M. Renouvier ramène finalement toute liberté intérieure : la liberté morale est tellement inséparable à ses yeux de l'idée d'alternative et de la représentation des contraires, qu'il la fait consister dans une « indétermination des futurs » permettant d'attendre en des circonstances identiques des décisions différentes de la volonté. Mais cette conception du libre arbitre ne se réduit-elle pas elle-même, en dernière analyse, à la liberté d'indifférence ou d'indétermination? Vainement M. Renouvier, avec d'autres psychologues, remarque que la liberté d'indifférence est le pouvoir de choisir sans motifs, tandis que le libre arbitre est le pouvoir de choisir entre plusieurs motifs différents. Selon lui, si je n'ai aucun motif pour aller à droite plutôt qu'à gauche dans une promenade et que cependant je me décide pour l'un des côtés, ce sera la liberté d'indifférence entendue à la façon de Reid, liberté toute chimérique; mais, si j'ai des motifs d'intérêt

pour dire le contraire de ce que je pense et des motifs de devoir pour dire la vérité, le choix entre la sincérité ou le mensonge sera un choix entre deux actes diversement motivés, et non entre deux actes sans motifs. — Ainsi raisonnent tous les partisans du libre arbitre entendu comme un choix entre des motifs contraires; par malheur, cette conception se résout encore, quand on l'examine de plus près, en une liberté d'indétermination incapable de fonder le droit. En effet, pour qu'une balance s'incline sans poids, il n'est pas nécessaire qu'il n'y ait aucun poids dans les plateaux; il suffit ou que les poids se fassent équilibre et que cependant la balance s'incline, ou qu'il y ait un poids plus fort et que cependant la balance penche du côté le plus faible. Dans les deux cas on aura le droit de dire : Voici une balance qui s'incline en l'absence de tout poids ou même contre tout poids, une balance indéterminée et indifférente aux poids. Telle serait la volonté dans le choix entre les contraires[1].

1. Supposons en effet que les deux motifs contraires soient des forces équivalentes, ils s'annulent, et le choix de la volonté, qui a lieu cependant, est indéterminé ou sans motif; s'ils ne sont pas équivalents et que je choisisse l'acte dont les motifs ont en moi le moins de force, j'agis non-seulement sans motif, mais contre tout motif; enfin, si je me détermine dans la direction des forces les plus puissantes au sein de ma conscience, il y alors motif, mais aussi on ne voit pas comment j'aurais pu, avec la même disposition intérieure, avec le même caractère et dans les mêmes circonstances, prendre une détermination diamétralement opposée. M'attribuer ce pouvoir, c'est toujours placer en moi le hasard d'Épicure, la liberté d'indifférence qui se détermine à tâtons avec un bandeau

Admettons cependant qu'un égal pouvoir de détermination entre les contraires nous soit accordé, comment fonder là-dessus le droit? Nous voilà revenus après ce détour en face des mêmes objections que tout à l'heure. Qu'y a-t il dans l'idée d'indétermination, demanderons-nous de nouveau, qui commande le respect et motive l'inviolabilité? Qu'y a-t-il aussi de sacré dans la multiplicité ou la diversité possible des décisions? Un pendule qui oscille est-il pour cela plus respectable? Une hache à deux tranchants est-elle plus inviolable que si elle en avait un seul? Un revolver à six coups confère-t-il plus de droits qu'un pistolet à un coup? Parce que je pourrais à mon gré, faisant tourner ma volonté en tous sens, vous ravir vos biens ou ne pas vous les ravir, prendre votre vie ou ne pas la prendre, auriez-vous pour moi plus de respect? — Plus de crainte, je l'accorde, mais quant au respect, comment le motiver par cette étrange raison: « Voici un homme tout aussi capable, s'il le veut, de faire un scélérat qu'un citoyen honnête? » Cette parfaite capacité pour la scélératesse comme pour l'honnêteté, ce caractère également propre à tout, d'où peuvent jaillir les actions les plus opposées, cette puissance ambiguë et indéterminée en soi qui fait

sur les yeux, sans savoir la raison effective de son acte. Cette raison, en réalité, ce sera quelque force étrangère à la volonté, quelque concours fortuit de circonstances, en définitive une nécessité cachée.

sortir les contraires du néant par un *fiat* incompréhensible, ne contient en elle-même rien qui détermine le respect plutôt qu'un autre sentiment. Indifférente en elle-même, cette volonté laisse ma volonté indifférente à son égard tant qu'elle n'agit pas ; quand elle agit, je profite de l'action si elle favorise mes intérêts, j'essaye de l'empêcher si elle les contrarie, mais en aucun cas ne s'applique l'idée morale du droit. Droit et arbitraire s'excluent. Ce n'est pas cette parole royale : « Tel est notre bon plaisir, » qui peut rendre inviolable celui dont elle émane ; de ce principe : « j'ai l'égal pouvoir de faire une chose ou son contraire, » nous ne voyons pas comment tirer cette conclusion : mon pouvoir de faire une chose ou son contraire est un droit, et il faut le respecter.

On dira : — Ce libre arbitre, ce pouvoir absolu de réaliser les contraires fonde le droit chez l'être où il réside parce qu'il le distingue de tous les autres êtres, par exemple des choses ou des animaux, lesquels ne peuvent agir que d'une façon déterminée par les circonstances ; le libre arbitre, étant supérieur à tout, rend l'homme lui-même supérieur à tout le reste. — Mais pourquoi, demanderons-nous à notre tour, cette sorte de liberté serait-elle supérieure à tout ? Encore une fois pourquoi l'indétermination constitue-t-elle un avantage sur la détermination ? Si le pouvoir absolu de réaliser les contraires est ce qu'il y a de plus

haut et est supérieur à toutes choses, on pourra dire que ce pouvoir absolu est le bien même en son essence, car s'il avait un bien supérieur à lui, il ne serait plus absolu ni suprême. Dès lors, quoi qu'il fasse, il sera toujours le bien, il sera toujours bon, et tous ses actes, étant également le produit d'un même pouvoir absolu, seront bons, seront justes, seront conformes au droit. Si au contraire on prétend que le pouvoir absolu de réaliser les contraires a une loi à suivre et que, selon le choix qu'il fait, il mérite ou démérite, cela supposera quelque chose de supérieur à ce pouvoir, un bien plus haut, une loi extérieure s'imposant à lui; dès lors il n'est plus le principe suprême; ce sera cette loi supérieure qui fondera le droit, et non la puissance des contraires. — De plus cette puissance n'entraînera pas, comme il le semblait au premier abord, la responsabilité qu'on veut fonder, le mérite ou le démérite qu'on veut établir. En effet, le mérite et la responsabilité supposent l'imputabilité, et celle-ci suppose un certain lien entre les actions et le *moi* qui les produit: si une action sort du fond indéterminé et obscur de l'être alors que l'action opposée aurait pu aussi bien en sortir, comme un coup de foudre imprévu sort de la nue, quel lien y aura-t-il entre l'être et son action? Comment faire retomber sur l'être même le mérite d'une action qui est en quelque sorte détachée de lui, qui ne dérive pas nécessairement de son caractère,

qui est comme un accident et non comme une marque essentielle de sa physionomie? Le libre arbitre, en tant que pouvoir de faire une chose ou son contraire, est impossible à distinguer du hasard, et c'est ce qu'Épicure avait fort bien vu; mais le hasard ne fonde pas l'imputabilité ni le mérite.

Ce n'est pas tout. Si le libre arbitre résidant dans la puissance des contraires est ce qu'il y a de supérieur à toutes choses, la vertu, qui diminue cette puissance, ne vaudra pas mieux que le vice, qui produit une diminution analogue: un homme vertueux ne s'enlève-t-il pas à lui-même le pouvoir de choisir entre le bien et le mal? Ne devient-il pas incapable de commettre un meurtre, un vol, une infamie? Il accroît donc dans sa volonté la part de la détermination aux dépens de l'indétermination; dès lors il diminue sa liberté absolue de réaliser les contraires, et si cette liberté est le bien, le droit, l'objet du suprême respect, la vertu qui l'amoindrit est un vice. La liberté de l'homme vertueux sort de cette indétermination et de ce mystère où elle se voilait d'abord comme une divinité cachée dans le tabernacle; elle prend une forme déterminée et une figure; elle prend un *caractère*, des traits précis et en quelque sorte humains; ce n'est plus une divinité, elle est déchue de l'absolu pour tomber dans le relatif. Elle n'est plus supérieure à l'intelligence et, comme disait Platon, à l'*essence:*

elle prend une essence définissable et des qualités spécifiques ; dès lors elle n'est plus le libre arbitre absolu.

On le voit, le libre arbitre, qui peut également agir contre la raison ou pour la raison, ne semble pas nous conférer une inviolabilité plus grande que si nous étions nécessairement déterminés au meilleur ou au plus utile. Quand on veut faire de ce libre arbitre la fin la plus haute à poursuivre, on place la fin suprême et le droit qui en dérive dans l'indétermination ; quand on se contente d'en faire un moyen, on donne gain de cause, volontairement ou involontairement, à la doctrine théocratique qui se défie de la liberté, instrument de mal comme de bien, origine du péché et de la contagion du péché, — doctrine qui ne peut manquer d'aboutir à la suppression du droit humain, car le libre arbitre de l'homme n'est plus respectable qu'autant qu'il est conforme à la loi de Dieu.

Outre que la liberté réduite au libre arbitre ne semble guère propre à fonder un droit vraiment absolu de l'homme au respect de l'homme, elle demeure en elle-même exposée à toutes les objections des esprits scientifiques et positifs. Comment admettre un libre arbitre en contradiction avec les lois de la science et de la nature, où se constate un déterminisme universel ? Un tel libre arbitre, mystère de la raison, serait en même temps le scandale de la nature. Au

point de vue même de la pure psychologie, comment constater qu'au moment même où nous prenons une résolution nous pourrions prendre la résolution contraire, puisqu'en fait l'expérience nous montre seulement une action accomplie et non deux? Le sentiment intérieur qu'invoquent les spiritualistes ne peut-il s'expliquer par une illusion d'optique intérieure? Comment surtout établir le paradoxe psychologique de l'égalité du libre arbitre chez tous les hommes? Si c'est là, comme le croient Victor Cousin et ses successeurs, le vrai fondement de l'égalité sociale, cette dernière n'est-elle pas grandement compromise aux yeux de l'expérience, qui nous montre tant de degrés dans l'énergie de la volonté humaine, dans la possession de soi, dans la liberté morale, et par cela même tant d'inégalités de fait entre les personnalités prétendues égales? Réduite à des généralités aussi vagues sur la liberté et la dignité, la doctrine spiritualiste ne pourrait satisfaire les esprits rigoureux.

Telles sont les principales difficultés auxquelles cette doctrine est exposée et que nous avons dû nous borner à indiquer. Elles se résument dans le dilemme suivant. Si le libre arbitre constitue par lui-même le droit, abstraction faite du bien, comme le libre arbitre est indéterminé de sa nature et susceptible de tous les contraires, l'homme se trouve avoir le droit en tout et le droit à tout, quoi qu'il fasse, et il n'y a

pas de raison pour limiter son libre arbitre par le respect d'autrui : je suis absolument libre de réaliser les contraires, vous êtes absolument libre de réaliser les contraires, pourquoi imposerais-je une limite à mon action dans l'intérêt de la vôtre ? Absolus tous les deux et égaux dans notre pouvoir intime, limités et inégaux dans notre force extérieure, nous en viendrons à la lutte comme deux rois absolus qui se trouvent rivaux, et en fait c'est le droit du plus fort qui triomphera. Si au contraire le libre arbitre n'est pas respectable dans son indétermination, mais dans la détermination qu'il se donne, il n'est plus respectable que par un certain bien qui est sa fin en même temps que la fin des autres hommes. C'est alors cette fin seule qui est absolument sacrée et respectable, seule elle est le droit ; le libre arbitre de l'homme ne pourra plus être respecté pour lui-même, mais seulement dans la mesure où il concourra à la réalisation du bien ; comment donc soutenir encore que l'homme a des droits en tant qu'homme et en tant qu'être libre ? On ne peut plus dire qu'il ait par lui-même aucun droit ; le libre arbitre n'étant qu'un moyen qui souvent se retourne contre sa fin, il est possible et légitime de le ramener à cette fin par toutes les voies possibles, comme l'enseignent les écoles catholiques et autoritaires : la fin justifiera les moyens. On pourra et on devra contraindre au besoin la liberté pour son

propre bien et pour le bien des autres, sans qu'elle puisse revendiquer cette prérogative d'un respect absolu qu'on appelle le droit.

En un mot, ou le libre arbitre est indétermination pure et, à ce titre, absolument respectable, mais alors toute action est bonne et juste, et il n'y a plus de moralité ni de droit; ou le libre arbitre a une loi supérieure à lui qui doit déterminer sa direction; mais alors il peut choisir le mal, et il n'est pas absolument respectable.

Ainsi l'idée qu'on se fait généralement de la liberté dans l'école spiritualiste semble plutôt propre à supprimer le droit qu'à l'établir. D'autre part le fatalisme absolu des positivistes paraît encore plus inconciliable avec l'idée du droit, et les difficultés ne sont pas moindres de ce côté que de l'autre. Nous avons vu combien Auguste Comte s'est montré logique en rejetant tout ensemble l'idée de droit et l'idée de cause. Si en effet un être est fatalement déterminé par des forces qui lui sont étrangères, sans activité et sans causalité personnelles, sans qu'il soit lui-même une force et un facteur de sa propre destinée, s'il monte ou descend passivement dans le milieu moral plus ou moins haut, plus ou moins bas, par une loi analogue au principe d'Archimède, comme un corps qui monte ou descend dans le milieu atmosphérique selon la force expansive qui le soulève, on ne voit pas ce qu'il

aurait en lui-même qui pût lui donner une valeur propre, lui attribuer une dignité, lui conférer un droit. Que la volonté humaine soit telle, elle perdra tout son prix intrinsèque : le problème social redeviendra un simple calcul de forces ou d'intérêts, comme dans la philosophie allemande ou anglaise, et la conception française sera réduite à une pure illusion.

Ainsi l'étude des fondements du droit nous amène finalement en face d'une sorte d'antinomie : d'un côté on ne voit pas comment un être sans aucune liberté morale aurait des droits ; d'un autre côté on ne voit pas comment la liberté, du moins telle qu'on l'entend d'ordinaire, pourrait conférer des droits. Si donc la philosophie française veut se soutenir contre les doctrines adverses, il faut qu'elle explique avec précision ce qu'elle entend par liberté, il faut qu'elle en cherche une notion qui soit également distante de la volonté indifférente et de la nécessité fatale.

Nous l'avons reconnu, la doctrine française qui fonde la droit sur la liberté morale n'est pas seulement la doctrine d'un homme, mais celle d'un peuple, et naguère encore, avant le développement des écoles allemandes et anglaises, elle semblait devenue celle de tous les peuples ; elle a de trop profondes racines dans le caractère national et dans la philosophie nationale, elle a eu en même temps trop d'influence sur

le développement des institutions civiles ou politiques, non-seulement en France, mais dans toute l'Europe, pour qu'on puisse l'abandonner sans un mûr examen et sans avoir tenté par un nouvel effort de la rendre plus solide. Ainsi nous apparaît la nécessité d'indiquer les points sur lesquels la doctrine française du droit doit selon nous recevoir quelque perfectionnement. Une fois complétée, cette doctrine pourrait peut-être maintenir en face des philosophies adverses la vérité relative de son propre point de vue; en même temps seraient mieux comprises l'originalité de notre caractère national, et l'utilité de l'influence française pour le progrès universel.

LIVRE QUATRIÈME

LE DROIT ET L'IDÉE DE LIBERTÉ. — THÉORIE DU DROIT IDÉAL

L'antiquité s'était figuré d'après le même type le monde humain et le monde physique. Ce dernier lui apparaissait comme une sphère close par une voûte de cristal, où tous les astres, tous les corps ont un centre unique, la terre; de même l'État était une sphère fermée où tout se subordonnait à une puissance unique. Selon cette conception absolutiste, l'individu ne pouvait avoir sa valeur et son droit que dans l'État; la législation et la politique n'étaient guère que des systèmes de centralisation. Peu à peu s'est substituée à l'idée antique une idée plus libérale, et la conception moderne de l'ordre social n'est pas sans analogie avec la conception moderne de l'ordre astro-

nomique. Brisant le ciel de cristal dont Aristote enveloppait le monde, la science a fait de l'univers une sphère infinie dont la circonférence n'est nulle part, et en même temps, au lieu d'un centre unique, elle a placé le centre partout, car chaque objet gravite vers les autres et tous les autres gravitent vers lui; l'action régulatrice, autrefois concentrée dans la terre immobile, se dissémine à l'infini et réside à la fois avec l'être et le mouvement dans tous les objets; le monde stellaire est en quelque sorte décentralisé. Il en est de même dans le monde moral et social : les limites reculent à l'infini et les sociétés particulières tendent à se perdre dans la société universelle; le vrai droit n'est plus seulement la volonté d'un prince ni l'intérêt d'un pays, il est le droit de l'homme; par cela même, le centre du droit est partout, et chaque individu peut être considéré tour à tour comme fin ou moyen, comme obéissant ou commandant, comme sujet ou législateur de la « république universelle. »

Nous l'avons vu, c'est en France surtout — grâce aux tendances spontanées ou réfléchies de l'esprit national et de la philsophie nationale — que cette doctrine est arrivée à sa forme la plus haute et qu'on a tenté de l'appliquer. Or elle a pour fondement philosophique un principe simple au premier abord, en réalité difficile à justifier : la liberté morale considérée comme absolument inviolable. Ce principe est au-

ourd'hui battu en brèche de toutes parts; il est essentiel de le soumettre à une analyse attentive. Nous essayerons d'être aussi peu abstrait que possible; toutefois, dans ces difficiles problèmes, il est des abstractions nécessaires à la rigueur de la science. Ni en Allemagne ni en Angleterre, où se produit de nos jours un nouvel essor de la pensée, on ne recule devant les considérations parfois abstruses sur lesquelles repose la philosophie politique et sociale; le public français, fidèle à l'esprit spéculatif de notre pays, ne saurait sur ce point rester en arrière ni négliger cette recherche des principes sans laquelle le droit et la politique appliqués risquent de s'égarer. « Quand j'ai eu découvert mes principes, disait Montesquieu, tout le reste est venu à moi. »

Le droit fondé sur la liberté morale, tel qu'on l'entend dans notre pays, est-il une réalité? S'il n'est pas une réalité, est-il du moins un idéal? S'il est un idéal, est-il réalisable? — Telles sont les trois questions intimement liées que nous examinerons d'abord. Nous nous demanderons ensuite si la doctrine française, une fois rectifiée et prise en un sens supérieur, ne pourrait pas se concilier avec les doctrines allemande et anglaise.

I. LE CÔTÉ VRAI DU NATURALISME

Notre philosophie traditionnelle, qui a tant de fois invoqué le sens commun, se fait en réalité du droit une idée peu commune, paradoxale même sur plus d'un point. Fondant le droit sur « le respect absolu de la volonté libre, » elle élève la personne humaine à un rang qu'aucune autre doctrine ne lui confère et qu'il n'est pas aisé de justifier au nom de l'expérience.

Les jurisconsultes disaient autrefois du souverain,— roi, empereur ou dieu : « Il est la loi vivante ; » selon la doctrine de la révolution, ils devraient dire maintenant de l'homme et de tout homme : « Il est le droit vivant. » Kant ne faisait que commenter Rousseau et la révolution en disant : « L'homme est une *fin en soi*. » Si l'homme avait ce haut rang dans la nature, à ce prix seulement pourrait se réaliser son « inviolabilité, » car un être n'est inviolable que si on ne doit pas, par ruse ou par violence, le faire servir d'instrument à un but étranger. Par cela même, l'homme serait vraiment objet de « respect ; » car le respect est le sentiment produit par l'idée d'un être qui, ne pouvant être assujetti à une fin plus haute, doit demeurer maître de soi. Les philsophes et les législateurs de la

révolution française ont entrevu plus ou moins clairement ces caractères du droit et les conséquences qui en dérivent ; c'est pourquoi ils prétendent que le droit est « inaliénable et imprescriptible. » Un droit qu'on pourrait aliéner ou annuler au profit de quelque principe plus élevé ne serait plus à leurs yeux qu'un droit provisoire et conditionnel, une permission ou une tolérance, en définitive une grâce. Ce mot même de tolérance, Mirabeau voulait le chasser de la langue du droit et s'indignait qu'on parlât sans cesse de « tolérance religieuse, » car la faveur accordée aujourd'hui peut être retirée demain. Un droit toléré est une idée aussi contradictoire que celle des « libertés octroyées, » avec laquelle d'ailleurs il se confond : la charte de la conscience doit être non le don d'un souverain, mais la propriété naturelle de tout homme. — Le droit, s'il avait réellement tous ces attributs que lui assigne la philosophie française, ne serait rien moins qu'une chose sans équivalent matériel, par conséquent inestimable et sans prix. Dans la balance symbolique de la justice, supposez d'un côté un individu avec ce que l'école française regarde comme un de ses droits les plus évidents, celui de ne pas être mis à mort quand il n'a commis aucun crime : si c'est là un droit véritable, non pas seulement une tolérance ou un privilége d'emprunt, vous aurez beau accumuler dans le plateau opposé de la balance des forces et des intérêts, les

forces et les intérêts de deux hommes, de cent hommes, de quarante millions d'hommes, tant que vous n'aurez pas introduit dans le second plateau l'idée d'un autre droit égal au premier, quel que soit le poids de vos intérêts et de vos forces, la balance de la justice demeurera immobile, inébranlable, fixée par le droit moral d'un seul contre les forces et les intérêts matériels de tous. Rien de ce qui s'évalue mathématiquement ne peut devenir équivalent à l'idée que la philosophie française se fait d'un droit qui, s'il résidait quelque part, serait supérieur à toute quantité et absolu. Si nous pouvions être sûrs d'avoir en nous des droits de ce genre, nous serions sûrs par cela même de porter en notre conscience une chose incommensurable avec toutes les autres, qui ne trouverait son contre-poids que dans un autre droit égal à elle-même.

Ainsi entendu, le droit est-il une réalité? — Bien des raisons s'y opposent. Élever la nature de l'homme au-dessus de toute comparaison possible avec des forces ou des intérêts, si grands qu'ils soient, c'est ne lui attribuer rien moins qu'une sorte d'infinité; or l'infinité est en nous une idée, non une réalité d'expérience. Accorder à l'homme une indépendance et une inviolabilité sans condition tant que sa volonté n'empiète pas sur celle des autres, c'est lui conférer un caractère absolu; mais l'absolu est en nous une idée, non une réalité. De plus, pour avoir un droit véritable, il fau-

drait que l'homme fût non-seulement une *fin*, mais encore, comme le voyait bien Auguste Comte, une *cause* capable de spontanéité; par malheur, ces idées de fin et de cause sont ce qu'il y a de plus difficile à établir : ne ressemblent-elles pas à cette ligne de l'horizon que l'enfant se flatte d'atteindre et qui fuit devant lui à mesure qu'il s'élance vers elle? — La cause vraiment douée d'initiative, disent nos philosophes, c'est le libre arbitre : voilà ce qui donne à l'homme, selon le mot de Pascal, « la dignité de la causalité. » — Mais, nous l'avons montré dans le chapitre précédent, le libre arbitre se ramène psychologiquement à un jeu de motifs où l'indétermination n'est qu'apparente, où le déterminisme est réel. Comme le hasard, l'indétermination est un mot dont nous couvrons notre ignorance. Quant à la liberté entendue en un sens plus large, comme l'indépendance de l'être dans son action, où la saisir sur le fait? où la constater comme réalité? Est-elle autre chose encore qu'une idée? Le *moi* lui-même, l'individualité, la personnalité, dernier fondement du droit, est-ce autre chose qu'une simple forme de la conscience, un aspect sous lequel nous nous apparaissons, une idée qui accompagne constamment toutes nos autres idées, et où elles viennent se réunir, comme les rayons de certains miroirs, en un foyer purement virtuel? L'individualité absolument simple, absolument identique à elle-même, est insaisissable. Ici en-

core l'absolu échappe à nos prises en tant que réalité; nous le concevons par la pensée, nous ne pouvons le saisir par l'expérience. — Voilà le côté solide du naturalisme et les sérieuses objections qu'on peut faire de ce point de vue à la réalité du droit. La philosophie française a donc eu tort, selon nous, de poser immédiatement le droit comme une chose actuelle et en quelque sorte comme un fait d'expérience intérieure. Qu'il n'existe rien dans l'homme au delà des purs phénomènes et de leur succession, c'est sans doute ce que le naturalisme ne saurait positivement démontrer, puisqu'il s'agit d'objets situés hors des limites de l'expérience positive; mais qu'il y ait quelque chose au delà, le spiritualisme ne le démontre pas davantage. La porte reste ici ouverte aux hypothèses métaphysiques, et il ne faut pas la fermer; seulement, comme on ne saurait confondre des hypothèses avec des faits, une méthode exacte exige qu'on attribue à chaque chose son vrai caractère. Nous devons donc dire que le droit absolu de l'école française, entraînant un respect absolu, se fonde sur des attributs idéaux de l'humanité qui sont tout hypothétiques, sur de pures idées auxquelles la pensée humaine n'a pu jusqu'ici se soustraire, mais dont il lui est impossible de vérifier la réalité positive. Et toutes ces idées, au fond, comme les formes géométriques qui se ramènent à des figures élémentaires, ne sont que les diverses formes d'une

seule, celle de la liberté, sans laquelle il n'y a ni *moi* véritable, ni individualité, ni causalité vraie, ni infini, ni absolu, conséquemment pas d'inviolabilité absolue, pas de droit proprement dit.

Est-ce à dire qu'il faille, dans la doctrine du droit, accepter simplement le pur naturalisme, qui nie l'existence du droit même? Nous venons de voir que ce système exprime une partie de la vérité, mais est-il pour cela la vérité tout entière? Il fournit le terrain ferme sur lequel repose l'édifice philosophique, mais l'édifice lui-même ne peut-il monter vers des régions supérieures?

II. LE CÔTÉ VRAI DE L'IDÉALISME

Il est un naturalisme exclusivement matérialiste qui croit en avoir fini avec les idées de liberté, de personnalité, de droit, dès qu'il a montré qu'elles n'expriment pas des faits observables; pourtant, si ces choses n'ont pas d'existence comme réalités, elles ont du moins une existence comme idées; or est-ce là un mode d'existence qui n'ait aucune valeur et dont il ne faille tenir aucun compte? — Non, les idées sont des pensées, et les pensées ne sont point un élément sans importance dont il soit permis de faire abstraction, surtout quand ces pensées sont celles qui dominent et

gouvernent l'humanité. Pour le matérialisme brut, tout ce qui n'est pas une réalité est une chimère ; mais, objecterons-nous, ce qui n'est pas une réalité peut être un idéal. Stérile est la chimère, comme ces monstres qui, alors même qu'ils ont pu naître, ne peuvent du moins enfanter à leur tour ; fécond est l'idéal, comme ces conceptions créatrices du poëte, de l'artiste, du philosophe, qui peuvent faire surgir un monde nouveau d'idées, de sentiments, de volontés. La chimère est irréalisable, l'idéal est progressivement réalisable ; l'une est contre la nature, l'autre est selon la nature, l'une est le faux, l'autre est le vrai. Le domaine des idées est la part légitime de l'idéalisme, qui n'exclut pas le naturalisme, mais l'achève et le complète, de même que la pensée n'exclut pas la matière, mais l'éclaire, la pénètre et la transforme. Il faut donc dans toute science élever l'idéalisme sur les fondements mêmes du naturalisme et chercher à les unir ; on ne sort pas pour cela du naturalisme vrai : étudier les idées, c'est analyser les formes de la pensée humaine, déterminer ses directions essentielles ou accidentelles, découvrir les lois de son évolution ; or la pensée, elle aussi, fait partie de la nature.

La science sociale et politique, plus encore que toute autre, doit tenir compte de l'idéal dans ses principes et dans ses applications. La science sociale en effet tend à la pratique, et il n'y a point de pratique sans

idéa ; un être intelligent ne peut rien faire sans se demander ce qu'il y a de meilleur à faire. Là est le côté vrai, là sont la grandeur et la force de la doctrine française; notre nation a toujours eu l'ambition de réaliser le meilleur, elle a toujours voulu conformer ses lois et sa politique aux idées les plus hautes que la pensée puisse concevoir ; nous ne sommes point de ceux qui, avec M. Taine, lui en font un reproche. Une législation civile, une constitution politique, doivent sans doute être faites pour la réalité, mais elles doivent être faites en même temps pour l'idéal; c'est ce qu'oublient les naturalistes et l'école historique, dans leurs critiques en partie justes de la méthode suivie par notre nation. La considération de l'idéal est aussi indispensable au jurisconsulte et au politique que l'étude de la géométrie pure au mécanicien, quoiqu'il n'y ait dans la nature ni cercle parfait, ni triangle parfait, ni même une seule ligne réellement droite. Dès lors la vraie méthode nous impose l'examen de cette question : — Si le droit et la liberté ne sont point une réalité, ne sont-ils pas du moins un idéal? En d'autres termes, la perfection de la société n'est-elle pas que tout le bien qui peut se réaliser en elle soit réalisé volontairement par ses membres, et ne faut-il pas pour cela laisser à chaque volonté cette indépendance extérieure et intérieure qui constitue le droit?

Parlons d'abord de la liberté extérieure. Il est cer-

tain que le bien réalisé volontairement par l'individu et sans contrainte venue d'autrui est, sous tous les rapports, supérieur au bien contraint. Les raisons en sont nombreuses. D'abord il a plus d'intensité : c'est une puissance qu'aucune résistance ne vient affaiblir, comme un fleuve dont le lit et les bords, au lieu d'opposer un obstacle à son cours, contribueraient à pousser les eaux en avant par une pente irrésistible. Il est aussi plus durable : ne sont-ce pas les obstacles qu'un élan rencontre qui s'opposent à sa durée, comme la résistance de l'air au mouvement d'un projectile? Toute contrainte n'a qu'un caractère temporaire et provisoire : elle s'use à la longue parce qu'elle agit du dehors, tandis que la volonté agit du dedans ; c'est ce qui fait l'impuissance finale de tout despotisme. On cherche dans l'ordre social, comme on l'a cherché dans l'ordre physique, le mouvement perpétuel ; mais ce qui est une chimère pour nos mécanismes sans vie, la vie le réalise : le mouvement perpétuel est dans cette faculté dont Rousseau fit le principe idéal de toute association humaine et le moteur de tout progrès humain, la volonté ; car la volonté convaincue, persuadée, éprise de son objet, persiste tant qu'elle dure dans le mouvement où elle trouve sa pleine satisfaction. — A l'intensité et à la durée s'ajoute un troisième caractère, la variété des effets, c'est-à-dire la richesse et la fécondité. La contrainte extérieure est une force uni-

forme appliquée toujours au même point; la volonté au contraire se multiplie et se diversifie parce qu'elle est perfectible et croît en tous sens. — Ce n'est pas tout; si le bien volontaire est supérieur aux autres en quantité, il ne l'est pas moins en qualité, parce qu'il est seul conscient, senti, aimé. Un bien dont nous n'aurions pas conscience n'existerait pas *pour nous* et serait inférieur sous ce rapport; or la liberté laissée à la volonté crée la conscience; la contrainte au contraire, en s'exerçant sur le corps, tend à faire prédominer la nature sur la pensée. Aussi la philosophie française a-t-elle raison de se représenter la *loi*, formule du bien général, comme devant être l'expression de la conscience générale. Une nation digne de ce nom est une union volontaire de consciences, non un assemblage forcé d'êtres aveugles et passifs. — Ajoutons que le bien volontaire et voulu par tous est aussi le seul qui soit aimé de tous. Aime-t-on ce qu'on subit malgré soi? aime-t-on la violence qui enchaîne les membres sans enchaîner le cœur? Enfin le bien volontaire rend seul heureux : on n'est heureux que quand on jouit de ce qu'on aime. Le bonheur n'est point une chose passivement subie qui puisse venir du dehors et entrer en nous malgré nous, comme une liqueur versée dans un vase : si le vase est amer, il rend amère la plus douce liqueur. Faire le bonheur d'un homme ou d'un peuple malgré lui est une contradiction et une chi-

mère, trop souvent reproduite dans l'antiquité et de nos jours par les autoritaires et les théologiens, par tous ceux qui veulent être nos sauveurs malgré nous. Au point de vue même du naturalisme, le mécanisme le plus parfait est celui qui a en soi un moteur toujours présent, qui a le moins besoin de la continuelle intervention de l'ouvrier, qui même peut s'en passer à jamais, se diriger, se réparer et se refaire, s'adapter spontanément au milieu et se perfectionner par son intime énergie. Tel est l'idéal que doit poursuivre la société humaine. Aussi les naturalistes doivent-ils le reconnaître comme les idéalistes, tout bien que la société impose par contrainte est un bien mort, tout bien qui jaillit du sein de l'individu est un bien vivant. La véritable évolution, chez des êtres intelligents, doit avoir lieu par l'intérieur, non par des moyens extérieurs qui la réduiraient à n'être que superficielle et apparente. L'homme qui vaut le plus, comme la société qui vaut le plus, est celui qui porte en soi, autant qu'il est possible, le principe de sa valeur propre et de sa propre évolution.

Après avoir ainsi établi la supériorité du bien accompli sans contrainte, nous avons un second pas à faire, une seconde prémisse à poser. Suffit-il que la volonté soit indépendante extérieurement et exempte de toute pression étrangère? Ne faut-il pas encore, pour se rapprocher de son idéal, qu'elle soit indépen-

dante intérieurement? Or l'intime et complète indépendance de la volonté serait ce qu'on nomme la liberté. La philosophie française a fondé en dernière analyse son idée du droit sur cette liberté intérieure et morale, dont la liberté extérieure n'est à ses yeux que la manifestation et la garantie. Ici encore s'est-elle fait une juste notion de l'idéal, sinon de la réalité?

Nous croyons qu'il faut l'accorder à nos philosophes, si la volonté humaine atteignait à « la liberté morale » ou du moins s'en rapprochait le plus possible, l'individu aurait en soi une valeur plus personnelle et plus haute : on pourrait justement lui attribuer sa perfection intérieure et sa bienveillance pour autrui, en un mot le bien dont il serait l'auteur. La perfection reçue des autres est la perfection des autres, qui seuls en ont le mérite. La beauté d'une œuvre d'art appartient à l'artiste, et c'est dans la pensée de l'artiste que réside la beauté véritable, dont l'autre n'est que l'image inanimée. Toute œuvre n'a qu'une valeur de forme, l'ouvrier seul a une valeur de fond. C'est par un abus de langage que nous appelons bonnes les choses matérielles soumises à des lois entièrement fatales : un cristal est symétrique, régulier, ordonné, il n'est pas bon.

Il importe seulement de concevoir avec exactitude cet idéal de liberté qui, s'il se réalisait, serait l'accomplissement de la nature humaine et comme la

consécration de notre droit au respect et à l'amour. Nous l'avons vu, les partisans de la liberté d'indifférence qui agit sans motifs, ou (ce qui revient au même) du libre arbitre vulgaire qui agit contrairement aux motifs, ne peuvent fonder là-dessus une théorie du droit capable de satisfaire les esprits scientifiques : ce libre arbitre indéterminé ne saurait constituer le plus haut idéal de la volonté et conséquemment la plus haute valeur de l'homme, principe de son droit. D'un autre côté, le matérialisme et le fatalisme absolus, en supprimant toute action de l'individu et en expliquant tout par le dehors sans qu'il reste aucune part au dedans, suppriment finalement l'activité même et ne laissent plus à l'individu de valeur propre. Il faut donc se faire de la liberté idéale une notion qui l'élève à la fois au-dessus de la fatalité et de l'indifférence. D'une part, selon nous, cette liberté ne consisterait pas à vouloir également une chose ou son contraire, à introduire dans le monde et dans l'histoire, avec cette possibilité ambiguë des contraires (qu'admet par exemple M. Renouvier), un inexplicable hasard. D'autre part, elle exclurait la complète passivité de chaque être telle que l'admettent les fatalistes, car elle suppose chez l'être une action propre, une tendance essentielle qui le constitue, une force spontanée qui fait sa valeur. Comment donc faut-il se représenter cette force? Est-il nécessaire de la concevoir comme une

sorte de miracle dans la nature ou plutôt en dehors de la nature? Ne peut-on s'en faire un idéal qui ne soit pas en contradiction avec le déterminisme de la nature même? — Sans entrer ici dans des considérations trop abstraites que ne comporterait pas cette étude, disons seulement que le sens du mot de liberté a été considérablement détourné par les métaphysiciens et les théologiens de son antique étymologie : liberté veut dire indépendance. Or les scolastiques et les psychologues modernes ont fini par restreindre la liberté au libre arbitre proprement dit, au pouvoir de réaliser les contraires, qui, en le supposant tel qu'ils l'imaginent, ne serait toujours qu'une forme particulière et, comme disait Descartes, le plus bas degré de la liberté. Mais le libre arbitre, apparent ou réel, n'a de valeur qu'autant qu'il peut être pour nous un moyen d'augmenter notre indépendance, et c'est toujours en définitive l'indépendance même qui constitue à nos yeux la vraie liberté comme le vrai droit. Dans son sens négatif, le mot de liberté exprime l'absence de toute contrainte étrangère à l'être même; dans son sens positif, il exprime la présence d'une force agissant par soi, l'activité spontanée et consciente, la volonté : la liberté doit donc se définir la volonté indépendante ou qui ne dépend que de soi.

Reste à savoir en quoi consiste cette indépendance. — Entendu à la façon vulgaire, le libre arbitre serait

indépendant des motifs qui le sollicitent et pourrait agir contre ces motifs; mais le pouvoir de n'être déterminé par aucun motif est-il ce qui nous importe? Non, l'indépendance par rapport à tout motif ne peut être qu'apparente et serait d'ailleurs inutile: en fait, il y a toujours un motif caché qui explique la décision, et n'y en eût-il aucun, une décision arbitraire et inexplicable serait sans valeur morale ou sociale. Qu'est-ce donc qui est vraiment précieux? C'est l'indépendance par rapport aux motifs inférieurs et extérieurs, aux motifs égoïstes et matériels, car ces motifs expriment non la direction normale et essentielle de la volonté raisonnable, mais la déviation que les fatalités du dehors lui font subir; ils sont donc des servitudes. Dès lors la vraie liberté, si elle existe, ne consiste pas à pouvoir mal faire, mais à pouvoir bien faire; elle n'est pas la puissance de déchoir, mais la puissance de monter. Le premier de ces pouvoirs n'est pas nécessairement une condition du second, malgré le préjugé vulgaire qui ne se figure les choses que par contraste; car il se peut que le mal soit le résultat des contraintes extérieures, des servitudes physiques, besoins, passions, etc., tandis que le bien serait le dégagement de notre propre activité, de notre vraie nature intelligente et aimante. En faisant le mal, la volonté ferait ce qu'elle ne veut réellement pas; en faisant le bien, elle ferait ce qu'elle veut réellement, ce que veulent

les autres volontés, ce que veut l'univers : ce serait une délivrance. Ainsi nous pouvons nous faire la notion d'une liberté idéale qui ne serait ni le déterminisme exclusif ni la liberté vulgaire d'indétermination [1].

Cette liberté idéale se confond avec le droit idéal. En effet, l'être qui aurait des droits dans toute la force de ce mot serait l'être qui ne dépendrait que de soi. Et c'est bien ainsi que l'entend même le vulgaire ; quand nous voulons affirmer notre droit, nous disons : « Je ne dépends que de moi-même. » Droit, indépendance, liberté, sont donc des traductions diverses d'une même conception, et comme cette conception existe, plus ou moins vague, dans toutes les con-

1. Le libre arbitre vulgaire implique l'indétermination de la volonté ; la liberté conciliable avec la science serait au contraire une détermination de plus en plus grande et de plus en plus sûre, la détermination à des fins de plus en plus élevées (famille, patrie, humanité, univers), à des motifs de plus en plus universels sur lesquels les motifs bornés et égoïstes peuvent de moins en moins prévaloir. L'homme libre est celui sur qui on peut compter de plus en plus, avec une certitude croissante. L'accord du libre arbitre vulgaire avec le déterminisme scientifique est impossible ; au contraire, nous maintenons au déterminisme sa place légitime, et nous en faisons même, comme on le verra tout à l'heure, un moyen d'affranchissement et de progrès. — Mais, dira-t-on, comment la liberté pourrait-elle se concilier avec une détermination de plus en plus grande vers un point donné ? — Cette objection vient de ce que l'on conçoit la détermination comme essentiellement passive et toujours produite par la force du dehors ; mais la vraie détermination pourrait être active, produite par la force intelligente du dedans qui se dégage des obstacles, prend de plus en plus conscience d'elle-même et s'impose à tout le reste. Dans ce cas, la volonté serait déterminée par sa seule nature ou, pour mieux dire, par sa seule spontanéité ; or c'est la détermination par soi qui constitue l'idéale liberté : ne dépendre que de soi, ce serait être indépendant. D'ailleurs, répétons-le, ce n'est là qu'une pure idée.

sciences, il faut reconnaître qu'elle a une valeur au moins comme suprême objet de la pensée humaine.

Ceci posé, que reste-t-il à savoir? — Il faut examiner si la liberté, si le droit est condamné à n'être qu'un idéal stérile perdu dans les espaces imaginaires, aussi inactif et impuissant sur le monde que les dieux d'Épicure, ou s'il est susceptible d'une réalisation plus ou moins complète. Le problème que nous avons maintenant à résoudre consiste donc à trouver un trait d'union effectif entre l'idéalisme et le naturalisme, si bien que l'idéal puisse descendre dans la nature même, la transformer à son image et l'élever jusqu'à lui.

III. CONCILIATION SCIENTIFIQUE DU NATURALISME ET DE L'IDÉALISME PAR L'IDÉE DU DROIT

Le trait d'union entre le naturalisme et l'idéalisme, le moyen par lequel se réalise l'idéal, c'est, selon nous, l'évolution, qui, étant ici consciente et se proposant à elle-même un but, peut s'appeler progrès. Seulement nous nous représentons d'une façon particulière cette évolution. Selon nous, le moteur trop peu remarqué qui l'accomplit est l'influence exercée par l'idée même sur sa propre réalisation. Nous ne prenons pas ici l'*idée* au sens métaphysique de Hegel :

nous n'entendons pas par là je ne sais quelle entité insaisissable à l'expérience; nous voulons parler des idées mêmes que conçoit notre intelligence et qui sont nos propres pensées. Toute idée conçue par nous a une action sur nous et tend à se réaliser par cela même qu'elle est conçue : voilà notre principe. Au fond, penser une chose, c'est déjà la commencer : on ne peut avoir par exemple l'idée d'un mouvement sans produire dans le cerveau ce mouvement même, l'idée d'une mélodie sans la chanter intérieurement. En outre parmi les idées, il y en a de supérieures à toutes les autres, qui expriment des *idéaux* : telle est la liberté, tel est le droit. Ces idées sont des types d'action qui indiquent la plus haute direction que puisse prendre la nature humaine, l'achèvement et la perfection de notre nature; ce sont donc des *idées directrices*, moteurs intellectuels et centres efficaces d'attraction.

S'il en est ainsi, nous devons appliquer à la théorie du droit une doctrine philosophique que nous avons longuement exposée ailleurs et en mettre à l'épreuve la fécondité dans l'ordre social[1]. Quand nous agissons sous l'idée directrice de la liberté et avec confiance dans la possibilité de sa réalisation, nous en voyons effectivement une image se réaliser de plus en

1. *La Liberté et le déterminisme*, 2e partie.

plus en nous, en vertu du déterminisme même. Les lois naturelles de la sympathie, qui s'exercent entre les divers individus, faisant passer d'un visage à l'autre les larmes ou le rire, la crainte ou l'espérance, s'exercent aussi au sein d'un même individu ; l'idée et le désir, par contagion, envahissent toutes les parties de l'être et se les assimilent. Comme si l'homme devenait semblable, selon la pensée platonicienne, à l'objet de sa contemplation et de son amour, nous nous rapprochons de la liberté en la pensant et en la désirant, — approximation indéfinie, évolution sans limites, qui fait la vie morale. Or, de même que nous acquérons sur nous une puissance d'autant plus grande que nous avons plus de foi dans notre puissance, de même nous acquérons pratiquement une valeur d'autant plus haute que nous sommes plus persuadés de notre propre valeur; nous nous rapprochons donc en même temps de l'idéal du droit et de l'idéal de la liberté. Ce sont deux évolutions parallèles qui s'accomplissent également sous l'influence de l'idée. Se persuader qu'on ne peut avoir ni indépendance personnelle ni droit moral, c'est s'enlever le ressort intérieur, c'est se rendre vraiment esclave et se dépouiller soi-même de son droit; se persuader qu'on a une activité capable d'une certaine initiative, c'est développer en soi une énergie qui peut toujours s'accroître, et avec cette énergie croît la dignité. Dès que nous avons conçu la

liberté, dès que nous avons espéré la réaliser en nous-mêmes, nous ne voulons plus être traités comme une chose, mais comme une pensée vivante, comme une conscience, comme une volonté. On a beau nous dire que nous n'avons peut-être pas en fait cette liberté : nous la concevons et nous nous en rapprochons, cela nous suffit ; comme s'il suffisait au prisonnier d'avoir entrevu le libre ciel et une voie d'affranchissement possible pour en garder le souvenir ineffaçable, pour se voir délivré d'avance, et que son seul espoir de la liberté fût déjà par lui-même inviolable à autrui. Tout en effet dépend de l'objet qu'on espère : quand cet objet est ce qu'il y a de plus divin, l'espérance même est divine et impose le respect. On a dit que la douleur est sacrée ; il vaudrait peut-être encore mieux dire : l'espérance est sacrée.

Voilà ce qui donne à l'idée du droit dans la pratique une si forte influence : un individu ou un peuple qui n'est pas prêt à soutenir son droit, à affirmer obstinément en face du fait brutal son idée et son espoir, à maintenir ainsi sa volonté et sa dignité, abandonne tout ensemble son droit moral et sa force morale ; il se trahit lui-même.

L'école historique veut nous faire dépendre entièrement de notre passé. M. Taine, par exemple, déclare qu'en fait de constitutions et de législations « nos préférences seraient vaines : d'avance la nature et l'his-

toire ont choisi pour nous ; c'est à nous de nous accommoder à elles, car elles ne s'accommoderont pas à nous ; la forme sociale et politique dans laquelle un peuple peut entrer et rester n'est pas livrée à son arbitraire, mais déterminée par son caractère et son passé[1]. » On nous parle sans cesse du passé depuis quelque temps, et on oublie l'avenir. Que dirait-on d'un homme qui, ayant à choisir entre une vie juste et une vie injuste, s'appliquerait ce raisonnement : « La nature a d'avance choisi pour moi ; la forme de vie dans laquelle je puis entrer est déterminée par mon caractère et mon passé ; j'ai été injuste jusqu'à ce jour, par conséquent je dois rester d'accord avec mon caractère historique. » Dans cet argument renouvelé du « sophisme paresseux, » on néglige l'élément essentiel du problème, que nous avons tout à l'heure rétabli : on oublie que l'idée même agit pour transformer la nature, que l'histoire ne se fait pas sans nous, mais par nous, et que c'est elle en définitive qui s'accommodera à nous-mêmes. La bonne jurisprudence et la bonne politique sont comme la bonne guerre : les victoires ne viennent point toutes seules, et si les Turcs étaient aussi fatalistes qu'on le prétend, ils n'aurait point vaincu à Plevna. Les paroles de M. Taine sont le commentaire du mot célèbre :

1. *L'ancien régime*, préface.

« les constitutions ne se font pas elles poussent; » et on pourrait lui répondre ce qu'on a répondu à Burke : les hommes ne les ont pas trouvées toutes poussées en s'éveillant un beau matin d'été ; elles ne ressemblent pas aux arbres qui, une fois plantés, croissent toujours tandis que les hommes dorment, car elles sont l'œuvre des hommes eux-mêmes.

Aussi les naturalistes devront-ils, selon nous, s'accorder à la fin avec les idéalistes pour reconnaître que tout individu et tout peuple ne saurait être trop persuadé de sa puissance de progrès, du trésor de force vive qu'il porte en lui et de la valeur croissante qu'il peut lui-même se donner.

Outre ce premier point, les naturalistes nous en concéderont encore un second : c'est que, si cette énergie perfectible qui fait le prix des hommes et des nations a des limites, ces limites du moins ne nous sont pas connues et peuvent indéfiniment se reculer dans la pratique : qui pourrait indiquer d'avance les bornes de l'activité humaine et lui défendre d'aller plus loin? En conséquence, nul ne peut fixer à un homme ou à un ensemble d'hommes un prix matériel déterminé et pour ainsi dire une valeur-limite. D'autre part, il est bon que ces bornes soient aussi éloignées en fait qu'il est possible; les naturalistes devront donc convenir que ce qu'il y a de plus con-

forme à l'idéal de notre nature comme à l'idéal du droit, c'est d'amasser en nous et comme d'emmagasiner la plus grande somme possible d'énergie personnelle, que l'ordre social devra servir non à comprimer, mais à dégager.

Nous faisons ainsi commencer la théorie du droit, comme la morale, par une pure idée, dont nous analysons ensuite les conséquences et les moyens de réalisation; et l'idée mère du droit est, selon nous, la même que celle de la morale : c'est l'idéal d'une volonté libre, c'est-à-dire capable d'indépendance progressive par rapport à tous les mobiles inférieurs. Le géomètre présuppose la notion de l'étendue, le physicien celle la matière; de même le sociologiste doit présupposer comme fin de la science sociale l'idéal de la liberté ou de l'indépendance personnelle telle que nous l'avons définie. Nous possédons ainsi, comme bases de notre doctrine, deux choses qui ont une valeur positive et scientifique, deux choses que nul système ne peut nous refuser et ne peut nier : une idée et un fait, l'idée de la liberté et ce fait que la liberté tend à se réaliser en nous et à y réaliser le droit. Comme l'idée elle-même est un fait, nous pouvons dire que nous prenons pour point de départ deux faits également positifs et susceptibles de vérification expérimentale, une pensée et une action. De plus, nous avons un trait d'union entre la pensée et

l'action : à savoir le progrès, par lequel la pensée transforme l'action même, et qui constitue ce que nous pouvons appeler la liberté pratique ou progressive.

Marquons maintenant en quelques mots les principaux stades de cette évolution de la liberté qui a son parallèle dans l'évolution du droit : on verra ainsi par quels degrés le sentiment du droit se développe dans la conscience humaine.

L'homme se représente d'abord l'indépendance de sa volonté comme s'exerçant à l'égard de tel motif spécial, de telle fin spéciale, par exemple la crainte ou la convoitise; et en effet, grâce à l'idée même de notre indépendance, qui suspend notre décision et nous fait concevoir deux contraires comme possibles, nous devenons réellement capables d'opposer un mobile à un autre, de triompher d'un premier motif au moyen d'un second, ou de plusieurs au moyen de tous. En cette influence de l'idée consiste le seul libre arbitre possible, qui n'exclut pas le déterminisme dont il est une forme, mais qui le rend plus flexible, plus apte à la réalisation d'effets contraires, par conséquent plus progressif. Ainsi entendu, le libre arbitre est le premier moyen par lequel nous nous donnons à nous-même conscience de notre indépendance légitime, de notre droit. L'enfant veut affirmer son droit en faisant exactement le contraire de ce qu'on lui

commande, afin de se donner le spectacle du pouvoir qu'il possède ou croit posséder sur les contraires, de son pouvoir législatif et exécutif. — En second lieu, nous pouvons nous montrer indépendants de tous les motifs à la fois (au moins en apparence) et agir indifféremment sans raison visible; seulement, alors même que nous paraissons ainsi vouloir sans raison, il y a toujours une dernière raison qui subsiste et entraîne le reste par un déterminisme caché, à savoir l'idée même que nous pouvons agir sans raison. Chacun connaît ces jouets de physique qui, une fois couchés horizontalement, se redressent eux-mêmes sans cause visible : une balle de plomb cachée dans leur pied et plus lourde que tout le reste suffit à les entraîner et à déterminer leur position. Ainsi se produit l'apparente liberté d'indifférence, l'indétermination apparente, le caprice, qui n'est encore qu'une forme du déterminisme. Là aussi l'homme croit trouver un second moyen d'affirmer son droit : *Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas ;* c'est une sorte de despotisme arbitraire auquel les enfants se plaisent, parce qu'ils y trouvent un procédé facile pour manifester leur autonomie, pour se donner à eux-mêmes l'illusion d'une sorte de droit absolu et royal. — En troisième lieu, nous pouvons agir indépendamment de tout motif particulier et de toute fin bornée ou matérielle, nous pouvons placer notre but au delà de

toutes limites, vouloir universellement, vouloir le bien de l'humanité entière et du monde entier; en cela consiste la moralité, qui, encore une fois, n'est pas l'absence de tout motif, mais la prépondérance du motif universel et désintéressé. Cette prépondérance marque le retour de la volonté à soi, la possession complète et virile de la volonté par elle-même, par conséquent sa vraie liberté. Là aussi nous trouvons la plus haute conscience du droit; c'est le point où notre indépendance personnelle nous apparaît comme liée à l'indépendance de tous les autres êtres, où notre droit nous apparaît comme ayant son complément dans le droit de tous. Le droit, en un certain sens, est l'amour supérieur de soi, mais en tant que cet amour est compatible avec l'égal amour des autres pour eux-mêmes; il est l'instinct supérieur de conservation et surtout de développement, mais il est aussi l'instinct de désintéressement, parce que, dans cette haute région, les vrais intérêts moraux se confondent et la dignité de l'un appelle la dignité de tous.

Telles sont les trois principales phases par lesquelles nous obtenons, dans la pratique, une approximation croissante de la liberté idéale [1].

1. A notre avis, la seule liberté pratique compatible avec la science est cette puissance intérieure de développement qui peut toujours aller en avant et se rapprocher de l'idéal, non par des moyens miraculeux, mais par des moyens

En même temps, cette évolution intérieure que nous venons de décrire nous offre, mieux que tout le reste, les caractères nécessaires pour réaliser l'idée du droit. D'abord, droit implique *pouvoir* indépendant, puissance d'user de ce qui est et de créer ce qui n'est pas, dans tous les cas puissance de faire, d'agir, de travailler, de se développer. Avoir un droit, c'est avoir droit à quelque chose; l'idée du droit appelle ainsi celle de l'avenir : on pourrait presque définir le droit l'accès à l'avenir. Conséquemment le droit suppose la *progressivité*. Or nous venons de voir que la liberté pratique est un pouvoir éminemment progressif : nous la concevons en effet comme une puissance qui ne s'épuise pas dans ses actes, qui peut toujours plus qu'elle ne

naturels et intellectuels, formant eux-mêmes un déterminisme. Quel est dans la pratique l'homme physiquement libre? Celui qui peut avancer sans cesse, qui a l'espace ouvert devant lui sans qu'aucun lien puisse le fixer définitivement en un point immobile. Quel est dans la pratique l'homme moralement libre? Celui dont la volonté peut toujours se développer et franchir successivement tous le motifs, tous les mobiles, toutes les fins particulières. Dans cette conception se rapprochent et s'unissent le naturalisme et l'idéalisme. En effet, notre tendance à la liberté agit au sein de la nature et de la société, non plus dans un monde de « noumènes, » comme celui que Kant a imaginé; elle n'est pas transcendante, mais immanente; elle ne se confond pas avec cette liberté appelée par Kant et Schopenhauer liberté intelligible, qui pourrait s'appeler aussi bien liberté inintelligible. Elle n'est pas essentiellement distincte de l'intelligence même, de la réflexion, qui est sa forme et sa manifestation consciente; elle agit par l'idée, elle est elle-même une idée en voie de développement et, trouvant son moteur dans la conscience de soi, elle est ainsi son moteur à elle-même. Tout se développe, et le monde entier évolue; comprendre cette loi universelle, aider avec réflexion à ce qu'elle se réalise autour de nous, en nous, par nous, voilà notre privilége. C'est ce pouvoir de développer avec réflexion toutes nos facultés, de devenir tout ce que nous pouvons être, de remplir peu à peu notre idéal d'indépendance individuelle et d'union avec l'universalité des êtres, qui constitue notre liberté pratique et progressive.

fait et contient plus qu'elle ne donne. Tel un génie fécond et inépuisable ajoute sans cesse à ses premières œuvres des œuvres nouvelles, plus grandes, plus fortes, plus voisines de lui-même, et cependant toujours impuissantes à exprimer l'infinité de son idéal [1]. De là le droit. Si je n'avais qu'une valeur déterminée et pouvant par approximation s'estimer à tel ou tel chiffre, on trouverait aisément des biens supérieurs à ma personne, au nom desquels tout serait permis contre moi. Que ferait une volonté seule contre l'intérêt d'un peuple? Alors même qu'on ne saurait exprimer par des chiffres exacts dans le budget social la valeur de l'individu et celle du peuple, on n'en pourrait pas moins affirmer que l'intérêt du peuple pris en masse représente, sous le rapport de la quantité, une valeur plus grande que l'individu isolé. Mais, si nous avons conscience d'une puissance d'évolution et de perfectionnement indéfini, si nous croyons porter en nous-mêmes pour la vérité et la justice un *génie*, au sens

1. En disant que la liberté et son progrès enveloppent l'idée d'infini, nous ne prenons pas ce mot d'infini en un sens métaphorique, mais tout au contraire dans un sens vraiment scientifique. En mathématiques, on appelle infini ce qui est supérieur à toute quantité donnée; cet infini peut être une variable; il n'est pas nécessaire qu'il soit quelque chose de fixe et de déterminé sous tous les rapports. De même, la liberté pratique peut être une variable toujours en mouvement vers le mieux et pour ainsi dire courant en avant d'une course éternelle. S'il en était ainsi, la volonté s'appellerait à juste titre infinie, c'est-à-dire supérieure, en son essence toujours active et mouvante, à toute borne fixe, à toute mesure immobile et morte comme le nombre. Par cela même aussi, sa valeur intime serait incommensurable.

antique de ce mot, toujours capable d'enfanter des œuvres plus parfaites, notre valeur morale dépassera à nos yeux toute quantité mesurable et matérielle. Ce général romain qui s'imaginait remplacer des chefs-d'œuvre de peinture par quelque équivalent se montrait fermé à l'idée de l'incalculable valeur des œuvres d'art; que serait-ce s'il s'était imaginé trouver quelque équivalent de l'artiste même et lui attribuer un prix matériel comme à un esclave?

On le voit d'après tout ce qui précède, les idées de droit et de perfectibilité indéfinie sont intimement liées, et l'instinct de la France, en ne les séparant point, eut une intuition profonde. Ce qu'on respecte dans l'être doué de volonté et de raison, c'est moins ce qu'il est actuellement que ce qu'il peut être; c'est le possible débordant l'actuel, l'idéal dominant la réalité. Le présent est gros de l'avenir, disait Leibniz. C'est pour ainsi dire la réserve de volonté et d'intelligence enfermée dans une tête humaine, c'est la progressivité de l'individu, c'est celle de l'espèce même (qui repose en partie sur cette tête) que nous respectons et appelons droit. Dans l'enfant on respecte l'homme, dans l'homme on respecte le dieu.

Par là est ennoblie à nos yeux l'humanité entière, ou, pour mieux dire, elle est comme divinisée. Je ne dis donc pas : l'homme a une valeur inestimable parce qu'il est libre, ce qu'on peut contester; mais je dis :

l'homme a une valeur inestimable parce qu'il a l'idée de la liberté. En d'autres termes, l'homme a pratiquement des droits par cela seul qu'il a l'idée du droit.

IV. LES HYPOTHÈSES MÉTAPHYSIQUES SUR LE FONDEMENT ABSOLU DU DROIT

Une dernière question se présente, à laquelle nous ne ferons qu'une courte réponse. Nous avons posé en principe deux choses : une liberté tout idéale et un déterminisme réel. Ce dernier peut sans doute, comme nous l'avons montré, se rapprocher sans cesse de la vraie liberté, mais peut-il y atteindre? En d'autres termes, la liberté idéale est-elle déjà réalisée quelque part? est-elle réelle en nous-mêmes? Dans certaines actions qui semblent dépasser toutes les autres par leur désintéressement ou leur héroïsme, nous est-il donné de toucher le but? — Sur ce sujet, on ne peut faire que des hypothèses; c'est la part laissée à la métaphysique, tandis que les questions précédentes étaient d'ordre purement scientifique. Il y a des raisons pour le doute, il y en a aussi pour la croyance. De quoi s'agit-il en effet? Du fond même des choses. Est-ce quelque nécessité primitive qui occupe ce fond, et rive pour ainsi dire l'être à lui même? Est-ce au

contraire quelque liberté primitive dont la spontanéité fait jaillir le flot de la vie? Est-ce la loi fatale d'Héraclite, le clinamen d'Épicure, la substance de Spinosa, la volonté absolue de Schopenhauer? Aux métaphysiciens de choisir.

La théorie du droit nous ramène ainsi finalement en présence du problème profond qui agita le moyen âge et qui renaît dans l'Allemagne contemporaine sous le nom de problème de l'individuation. — Qu'est-ce qui constitue l'individu? Où est la racine dernière de ce *moi* auquel est inhérent le droit? N'y a-t-il en nous que phénomènes ou ne touchons-nous pas en quelque point à la réalité, comme la plante tient au sol et y puise sa sève? Sans doute la part du milieu physique et social sera toujours grande : organes, tempérament, hérédité, éducation, que d'influences qui agissent sur moi ! Je suis le point de rencontre et d'intersection d'une infinité de circonstances, comme un cercle imperceptible qui serait coupé en tous sens par une infinité de grands cercles enchevêtrés; sous l'entre-croisement de ces lignes, l'œil chercherait en vain à le saisir on irait jusqu'à nier son existence. Supposez pourtant qu'il renferme en son centre vivant une puissance d'expansion qui lui permette de s'agrandir sans cesse et de jeter en tous sens ses rayons, peut-être un jour redeviendrait-il visible et faudrait-il reconnaître en lui un foyer de vie sans limites : c'est le symbole de

l'idéale liberté, qui est peut-être, en son essence la plus intime, une réelle liberté.

Ce qui est certain, c'est qu'il y a au fond de l'homme un mystère, quel que soit le nom qu'on lui donne, qu'on l'appelle avec Hamilton et M. Spencer l'inconnaissable, avec M. de Hartmann l'inconscient, avec Schelling et Schopenhauer la volonté absolue. Il y a dans la conscience de l'homme une perspective sans fond, une échappée sur l'infini : l'idée de l'absolu, l'idée de la liberté. C'est ce qui confère à la notion du droit, aux yeux de presque tous les esprits, son caractère métaphysique. La science n'a pas encore, pour ainsi dire, percé l'homme à jour et démonté rouage par rouage la machine humaine : elle ne peut donc encore traiter l'homme comme une chose absolument transparente et intimement connue. Pourquoi ne craignons-nous pas de briser un automate? C'est que nous en connaissons tous les ressorts, et nous savons qu'il ne contient rien de plus. Telle n'est pas la personne humaine. Supposez qu'en présence d'un homme inanimé il nous soit impossible de savoir avec certitude s'il est mort ou seulement en léthargie, oserons-nous le mettre immédiatement au tombeau? Dans la personne morale, nous ne savons pas de science certaine s'il y a entière absence ou seulement léthargie de la liberté. Bien plus, la science eût-elle atteint la complète anatomie de l'être pensant et vou-

lant, il resterait encore à savoir ce que c'est que l'*être*, ce que c'est que la *pensée*, et de nouveau se poserait la question : Est-ce fatalité, est-ce liberté? Ce mystère que l'homme porte avec lui est le fondement métaphysique du droit. Scientifiquement, le droit n'est qu'une valeur idéale prêtée à l'homme; métaphysiquement, il est peut-être une valeur réelle. Ce simple *peut-être*, cette seule possibilité, cette place réservée au doute motivé et par cela même à la croyance motivée, suffit pour nous retenir au moment d'empiéter sur autrui. Aussi nous nous arrêtons malgré nous devant notre semblable comme devant je ne sais quoi d'insondable, d'incommensurable, qui jusqu'à nouvel ordre est sacré. Est-ce superstition? est-ce intuition de la vérité? nous ressentons ce que les anciens appelaient une horreur religieuse, un frisson religieux, *horror* :

Quæ potuit fecisse timet.

Ce sentiment, nous l'éprouvons devant nous-mêmes; nous nous arrêtons pour ainsi dire devant nous, parce qu'au fond de notre conscience nous apercevons une sorte d'abîme qui nous donne le vertige. C'est ce sentiment qu'on nomme le respect et qui fait partie intégrante du sentiment du droit. Aussi, au point de vue esthétique, le droit est parmi ces choses qui éveillent en nous l'impression du sublime, avec ses deux mou-

vements alternatifs, l'un de concentration mélancolique, l'autre d'expansion et de fierté. L'infinité qui est dans l'homme, au moins en idée, nous écrase d'abord, nous relève ensuite : puisqu'elle est dans notre conscience, elle est en nous de quelque manière, elle est nous-mêmes. Le sentiment du droit personnel est une sorte d'orgueil désintéressé, le sentiment du droit d'autrui est une sorte de crainte désintéressée qui se résout en un sentiment final de paix, d'acquiescement, de fraternité.

Quand il s'agit ainsi de savoir si l'idée du droit a une valeur objective et répond absolument à la réalité, l'insuffisance de la solution spéculative n'empêche pas une sorte de solution pratique. Le nœud que la pensée ne peut dénouer, l'action le tranche, car l'action ne peut demeurer toujours en suspens comme la pensée. Chacun résout donc pratiquement, à sa manière, la question fondamentale et métaphysique dont nous parlions tout à l'heure, et il la résout affirmativement ou négativement selon le degré de force que les idées mêmes de liberté et de droit ont acquis en lui. L'homme en qui ces idées sont intenses et dominantes se croit métaphysiquement libre, et vérifie pour ainsi dire sans cesse sa croyance par toutes ses actions, qui se moulent sur ce type intérieur. Celui qui au contraire n'a qu'une idée faible et vague de la liberté et du droit doute de leur valeur absolue ou la nie, et sa

conduite elle-même devient comme un doute en action ou une négation visible; en même temps, il retombe sous la fascination des idées d'intérêt et de force matérielle; — tant il est vrai que toute idée est une puissance qui tend à produire son effet extérieur pour s'y exprimer, s'y incarner, y prendre corps. De quelque point de vue qu'on l'envisage, scientifiquement ou métaphysiquement, l'idée du droit ne demeure donc pas, comme nous l'avions craint d'abord, inerte et inefficace. Cette idée, avec le désir spontané qui en est inséparable, se soumet et se subordonne en nous, à proportion de son intensité et de sa puissance, toutes nos autres tendances, comme un souffle supérieur recueille et emporte ce qui flottait au hasard dans des directions diverses et contradictoires. Les êtres se classent dans la hiérarchie morale et sociale selon le degré de prédominance effective que l'idée de liberté et de droit a en eux, selon le degré de conformité que tout leur être présente avec cet idéal de l'être. Et ce qui est vrai des individus est vrai des nations : elles ne vivent pas seulement de réalités, elles vivent d'idéal.

V. ACCORD DE LA THÉORIE DU DROIT IDÉAL AVEC CELLES DE LA FORCE ET DE L'INTÉRÊT

Il importe, selon nous, dans toute question philosophique ou sociale, de déterminer d'une manière précise les points sur lesquels peut se faire l'accord des diverses doctrines, ainsi que ceux où se produisent les divergences et les oppositions. La détermination des parties communes aux théories les plus contraires n'est-elle pas le meilleur moyen de marquer ce qui est acquis à la science et de compléter ce qui lui manque encore? Déjà nous avons indiqué plus d'un point commun aux doctrines naturaliste et idéaliste; faisons maintenant un retour rapide sur les théories allemande et anglaise, qui identifient le droit avec la force ou l'intérêt, et comparons-les avec la théorie française, qui le fonde sur la liberté; nous verrons si celle-ci, prise en son nouveau sens, laisse aux autres leur juste part, les complète sans les détruire et les concilie dans un point de vue supérieur.

Le côté vrai des doctrines de l'école allemande, si éprise de la force, c'est que le droit ne doit pas demeurer dans l'ordre purement spirituel, comme une puissance qui ne serait point de ce monde et qui n'au-

rait à sa disposition aucune force physique. Tout droit doit pouvoir se réaliser au dehors, comme l'a montré Kant, par le moyen d'un véritable mécanisme social et politique, sorte de corps dont il est l'âme. Trouver cette protection extérieure du droit est le problème essentiel de la « mécanique sociale, » et les Allemands ont raison de reprocher aux Français d'en avoir trop négligé l'étude positive et pratique. Après avoir proclamé les droits moraux de l'homme, les théoriciens français ont trop oublié que la réalisation de ces droits dans un système de forces harmoniques, loin de se faire en un jour et par des coups d'autorité, est l'œuvre de la science la plus difficile et la plus longue. Ils ont trop oublié aussi que le droit moral ne doit pas, en renonçant à la force matérielle, se désarmer lui-même volontairement. En général, nous faisons trop bon marché de la force. N'avons-nous pas vu en France les individus s'en rapporter sans cesse à l'État du soin de soutenir matériellement leurs droits, et aliéner à plusieurs reprises leur liberté extérieure au profit d'un seul homme? Qu'avions-nous en échange? Une simple déclaration de droits inaliénables, inscrite en tête des diverses constitutions; déclaration d'amour platonique à laquelle le reste de la constitution enlevait toute sa vertu, système contradictoire dont le principe était: — Je veux votre liberté, — et dont les conséquences étaient: — Je vous enchaîne. Pascal

avait, en termes énergiques, posé le vrai problème du droit lorsqu'il disait: « La justice sans la force est impuissante, la force sans la justice est tyrannique. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force, et pour cela faire que ce qui est juste soit fort, et que ce qui est fort soit juste. » De notre temps les moralistes, les économistes et les politiques ont trop considéré le droit pur, sans chercher assez le moyen de changer l'idée abstraite en une force matérielle : nous sommes idéalistes jusqu'à l'excès, et la doctrine même du droit en France, dans ses principes premiers, que nous avons tâché de mettre en lumière, est un idéalisme pur. Un des côtés vrais des théories socialistes est d'avoir réclamé, outre la reconnaissance des droits, le pouvoir effectif de les exercer. Qui dit droit dit liberté, conséquemment pouvoir, conséquemment force [1].

Mais, s'il est vrai que la force doit accompagner le droit pour le garantir et en faire un pouvoir effectif, le droit n'est pas pour cela la même chose que la garantie du droit. Sur ce point, les théories allemandes

1. On peut prendre en un bon sens ce qu'écrivait M. Louis Blanc en 1839 : « Le droit, considéré d'une manière abstraite, est le mirage qui, depuis 1789, tient le peuple abusé. Le « droit » est la protection métaphysique et morte qui a remplacé pour le peuple la protection vivante qu'on lui devoit. Le droit, pompeusement et stérilement proclamé dans les chartes, n'a servi qu'à masquer ce que l'inauguration d'un système d'individualisme avait d'injuste et ce que l'abandon du peuple avait de barbare... Disons-le donc une fois pour toutes, la liberté consiste non pas seulement dans le *droit* accordé, mais dans le *pouvoir* donné à l'homme d'exercer, de développer ses facultés, sous l'empire de la justice et sous la sauvegarde de la loi. »

semblent établir une confusion : elles matérialisent le droit, que la France idéalise à l'excès. Un des plus frappants exemples de cette tendance est le livre du savant romaniste M. Ihering, professeur à Gœttingue : *le Combat pour le droit* [1]. Selon l'auteur, dont le but semble avoir été de justifier les tendances de la cour de Berlin, la notion du droit et celle de la force sont inséparablement unies ; non-seulement le droit doit résister à la force par la force en cas de nécessité, mais la force et le *combat* sont dans son essence même : « Le combat n'est pas étranger au droit, mais il est lié intimement à l'essence du droit; c'est un élément de la notion du droit. La conception du droit n'est pas une conception logique, *c'est une conception pure de la force*... Le but du droit est la paix, et le moyen du droit pour assurer la paix est le combat, la guerre, la force. » On voit par quelle subtilité métaphysique M. Ihering fait entrer dans le droit comme élément cet emploi de la force qui n'est que la dernière ressource et le pis-aller du droit. De ce qu'une négation peut servir à détruire une autre négation, il conclut que la négation fait partie de toute affirmation ; de ce que « la procédure, qui n'est qu'une nouvelle forme du combat, » peut servir à rétablir le droit lésé, il conclut que le procès

1. *Der Kampf um's Recht*, traduit en français par M. Meydieu. Paris, 1875.

fait partie du droit même; voilà le procès et la querelle érigés en système, voilà la guerre élevée à la hauteur d'une théorie. Le droit, au lieu de se borner à repousser l'attaque, attaque lui-même, devient provocateur. N'est-ce pas là confondre l'essence du droit avec sa limite et son imperfection? Que tous les hommes respectent mutuellement leur liberté, le droit cessera-t-il de régner parce qu'auront cessé le combat et la force? L'histoire nous montre au contraire que l'existence du droit est la fin du combat. L'esclavage, violation du droit, a entraîné de longues luttes entre les hommes, mais, comme le remarque M. Renouard, depuis que le respect de la personne humaine en a amené l'abolition, le droit règne paisiblement et la force n'a plus ici de raison d'être. De même pour les luttes religieuses : ce n'est pas le droit et la tolérance, c'est l'injustice et l'intolérance qui ont élevé les bûchers de l'inquisition[1].

L'avenir de lutte indéfinie, de guerre et de procédure que les Allemands nous ouvrent n'est point le vérita-

1. La théorie de M. Ihering n'est que l'exagération de celle de Kant, qui avait fait entrer l'idée de contrainte comme élément dans celle du droit. Mais la force de contraindre qui doit accompagner le droit n'est pas le droit même. Bien plus, le *pouvoir* de contraindre n'est pas nécessairement la contrainte effective ou la force en exercice : c'est seulement la force à disposition, prête à agir en cas de nécessité. Autre chose est le pouvoir, autre chose l'usage. L'usage doit aller diminuant à mesure que le pouvoir augmente. En langage mécanique, la puissance gagne ce que perd la résistance qui lui est faite ou qu'elle est obligée de faire, car cette résistance est de la force perdue.

ble avenir; grâce à la civilisation croissante, la force tend à passer du dehors au dedans et à se concentrer dans l'individu, sous la forme supérieure de l'intelligence. Les idées ne meuvent-elles pas l'humanité encore mieux que tous les moyens extérieurs? Le plus de force au dehors, le plus de science au dedans, tel est le suprême degré de puissance dans une société. La société la plus parfaite est celle où il y a le moins d'action extérieure ou violente des citoyens les uns sur les autres et le plus d'activité intérieure dans chaque citoyen. L'idéal serait l'absorption de toute force coercitive dans la force spontanée, de toutes les résistances externes dans l'initiative intime. La puissance intellectuelle, la pensée, remplacerait alors la puissance physique, et il suffirait désormais au droit d'être une idée pour être par cela même une réalité.

S'il en est ainsi, les écoles allemandes ne doivent-elles pas finalement s'accorder avec l'école française, et ne peut-on ainsi prendre leur doctrine en un sens supérieur qui la réconcilie avec la nôtre? Au fond, la liberté peut être considérée comme la force vive en son principe même[1]. Or quelle est la chose la plus pré-

1. Qui dit force dit une activité capable de se manifester au dehors par le mouvement *visible*, au dedans par ce mouvement invisible qui est la pensée; or l'activité ne se comprend psychologiquement que par la volonté, où nous saisissons en acte notre propre puissance : si vivre est agir, agir est vouloir. La liberté, telle que nous l'entendons, ne diffère pas de la vie même ni de l'être;

cieuse pour la mécanique? La force; partout où la force est emmagasinée, comme dans le combustible où dort la chaleur, il y a une valeur et un trésor proportionnés à l'intensité de la force même. Eh bien, dans notre monde, la principale force est l'homme : l'homme en effet est capable de penser et de vouloir. La pensée est une force supérieure, même mécaniquement, à toutes les forces du dehors, qu'elle s'assimile et tourne à ses propres fins : il n'y a point de machine comparable à un cerveau humain, car c'est de ce cerveau que peuvent sortir toutes les autres machines, et il renferme d'avance en lui la transformation du globe par la science. La pensée, à son tour, n'est que la volonté en exercice, prenant conscience à la fois de sa puissance et des résistances extérieures, calculant et déterminant le rapport de l'une aux autres. Il importe donc avant tout, même pour le développement de l'intelligence et de la science, d'avoir des forces, c'est-à-dire d'avoir des volontés, et des volontés aussi énergiques, aussi ardentes, aussi avides du progrès qu'il est possible. Pour cela, le seul moyen est de dégager la volonté de ses entraves matérielles ou morales, de l'abandonner à son élan spontané, à sa nature essentiellement mouvante et progressive, par conséquent

c'est la vie considérée comme tendant à se perpétuer et à s'accroître indéfiniment, c'est l'être considéré dans son effort vers l'infini ; en d'autres termes c'est la force en action et en progrès.

à sa naturelle liberté. En ce sens on peut dire : « Oui, le droit est la force, mais la force suprême est la liberté. » C'est là une conséquence à laquelle la philosophie allemande ne saurait échapper, vers laquelle elle tend déjà et où elle arrivera tôt ou tard. « L'âge moderne, dit M. de Hartmann, en affirmant le droit de tous à la liberté, a dit le dernier mot de la vie politique[1]. »

Même conciliation possible entre la liberté et l'intérêt supérieur où l'école anglaise place le droit. L'intérêt de l'être, c'est d'être le plus possible, d'être indéfiniment et au delà de toutes limites, par cela même d'agir et de jouir de plus en plus ; mais le maximum de liberté entraîne le maximum d'action et de jouissance : une société utilitaire devrait donc être aussi attentive à ne point laisser s'éteindre le foyer de liberté, que les anciens peuples à entretenir jour et nuit le feu qui devait leur fournir la chaleur et la lumière. C'est ce qu'ont reconnu les Bentham, les Mill, les Grote, et ce que reconnaît M. Spencer.

L'amour de l'idéal, si éloigné de l'utile au premier abord, mais sans lequel il n'y a point de vraie liberté d'esprit, est lui-même parmi les plus utiles ressorts de l'intelligence et de la volonté humaine ; en fait d'idées, en fait de science, en fait d'art, rien de plus

1. *Philosophie de l'inconscient*, II, 429 (traduction française de M. Nolen).

nécessaire que le superflu. L'exclusif souci de l'utilité pratique est l'*américanisme*, qui a pu avoir son heure chez les peuples jeunes du nouveau continent, occupés surtout de vivre, mais qui serait un danger pour l'Angleterre et pour l'Allemagne comme pour la France; car l'Allemagne elle-même, depuis qu'elle s'est éprise de la force et de la science appliquée, a ressenti les atteintes du mal. C'est ce que déplorait récemment un de ses savants les plus illustres, Du Bois-Reymond, qui revendiquait avec éloquence les droits de l'idéal[1].

1. « Il faut avouer, disait-il, que même chez nous l'*américanisme* fait des progrès inquiétants. L'Allemagne est devenue une et forte, son vœu de jeunesse est accompli ; le nom allemand est respecté sur le continent et l'océan ; mais, si nous revenons en pensée à l'Allemagne d'autrefois, morcelée, impuissante, pauvre, philistine et bourgeoise, ne trouverons-nous pas qu'il manque quelque chose à ce présent si brillant, si prestigieux? N'aurons-nous pas le soupir du lied des *Hirondelles* : — Combien loin ce que j'étais jadis! — Avec ses rêves indéfinis, son effort sans fin, sa défiance d'elle-même, l'Allemagne n'a-t-elle pas perdu aussi son ardeur pour l'idéal, sa passion généreuse pour la vérité, sa vie intérieure si calme et si profonde? » (*Culturgeschichte und Naturwissenchaft : Deutsche Rundschau*, novembre 1877.) Puis, passant en revue ce qui fut jadis et ce qui n'est plus aujourd'hui, le savant allemand se prend à regretter « cette fleur éphémère de la littérature germanique qui a passé comme un rêve, » cet amour de l'art pour l'art lui-même, qui a fait place à la recherche du savoir et du pouvoir. « La politique et la science, qui, avec leurs dures réalités, ont réduit au silence l'aimable conversation des salons parisiens, ont aussi chez nous fait tort aux épigones des héros classiques et romantiques. » Goethe lui-même, s'il vivait aujourd'hui, n'écrirait plus *Werther* ni *Faust* : il mettrait à profit, au *Reichstag*, ce don de la parole que Gall avait découvert en lui. La science du moins profite-t-elle autant qu'on aurait pu le croire de ces préoccupations pratiques? Nou, parce que l'industrie et la « technique » ont fait disparaître de son sein le désintéressement. Au reste, quand elle est seule, la science même devient une étroitesse pour l'esprit : elle l'habitue à n'estimer plus que ce qui relève de l'expérience et de la mesure ; elle émousse peu à peu le sens de l'invisible, de l'intangible, de l'incommensurable, en un mot de l'idéal. « Malgré tout l'éclat dont brille à présent la science alle-

Le zèle pour l'idéal ne diffère point au fond du zèle pour la liberté, car c'est par le culte désintéressé des idées qu'a lieu la délivrance de l'esprit; rester terre à terre à la recherche de la force matérielle ou de l'intérêt matériel, c'est s'enchaîner soi-même : l'idée seule, a dit Platon, fait croître les ailes de l'âme.

Ainsi, quel que soit le point de vue auquel on se place, qu'il s'agisse d'attribuer à la liberté un rang dans la hiérarchie des forces ou dans celle des intérêts comme dans celle des biens intellectuels et moraux, la liberté est ambitieuse par essence et ne saurait se contenter d'un rang inférieur; elle est au premier rang ou elle n'est pas. C'est que la liberté, ne l'oublions pas, est au fond la tendance même à dépasser toute limite, tout rang subordonné, toute condition inférieure. Elle est l'éternelle ambition d'un être qui se sent fait pour le progrès.

mande, conclut Du Bois-Reymond, nous en sommes réduits à souhaiter chez la génération nouvelle un peu de ce noble zèle qui seul promet à l'esprit énergie et succès. » (Traduit par M. A. Gérard dans la *Revue philosophique* de janvier 1878 : *les Tendances critiques en Allemagne.*)

LIVRE CINQUIÈME

L'ÉGALITÉ D'APRÈS LES ÉCOLES DÉMOCRATIQUES ET ARISTOCRATIQUES

I

L'IDÉE D'ÉGALITÉ ET L'ESPRIT FRANÇAIS

L'idée d'égalité, tant de fois invoquée au siècle dernier et inscrite en tête de toutes nos constitutions, a eu de notre temps le même sort que l'idée de liberté : attaquée par les écoles aristocratiques, défendue par l'école démocratique, il semble qu'aujourd'hui encore elle manque pour tous de cette clarté qui résulte d'une déduction rigoureuse. L'examen critique de cette idée, inséparable de la notion du droit, offre d'autant plus d'importance et d'intérêt qu'elle est parmi les plus populaires en France et

répond aux instincts les plus vivaces de notre nation.

Tous les observateurs sont d'accord pour attribuer aux Français l'amour de l'égalité; quelques-uns vont même jusqu'à dire : la France n'a que l'amour de l'égalité, non celui de la liberté. C'est là une exagération et, quand on y regarde de plus près, une contradiction; M. de Tocqueville n'y a pas tout à fait échappé lorsqu'il s'est plu à opposer systématiquement deux tendances en réalité inséparables. N'est-ce pas précisément parce que la France aime la liberté qu'elle aime l'égalité? Qu'est-ce aux yeux des Français qu'une inégalité, sinon un privilége chez l'un et une servitude chez l'autre, conséquemment un manque de liberté? L'inégalité leur semble une atteinte au droit commun, une distinction établie entre la personne humaine chez le noble ou le riche et la personne humaine chez le roturier ou le pauvre. Ne pas admettre au-dessus de soi des prérogatives, des passe-droits, des castes ou des dynasties privilégiées, c'est avoir le sentiment de la dignité humaine en soi comme respectable au même titre que chez les autres; tel a toujours été l'instinct français. Les Jacques ne chantaient-ils pas déjà :

Nous sommes hommes comme ils sont,
Des membres comme nous ils ont;
Tout autant souffrir nous pouvons,
Un aussi grand cœur nous avons.

Les législateurs de 89, en établissant l'égalité des droits pour tous, voulaient par cela même sauvegarder la liberté de tous [1].

L'inégalité aux yeux des Français ne choque pas moins la raison qu'elle ne choque la liberté; aussi ne saurait-elle satisfaire leur esprit logique plus que leur instinct juridique. Les exceptions, les contradictions de la loi avec elle-même et les inégalités qui en résultent entre les citoyens, blessent nécessairement toute intelligence éprise de ce qui est général et « conforme aux principes. » Les Anglais et les Allemands n'éprouvent pas ce besoin. Ils s'arrangent de leurs lords et de leurs hobereaux. Ils ont conservé l'esprit de hiérarchie féodale. La France est le seul pays qui n'ait vraiment plus de noblesse. L'ouvrier anglais qui voit passer avec admiration le gentilhomme dans son carrosse, ou plutôt le carrosse renfermant le gentilhomme invisible, l'Allemand qui révère son seigneur et maître l'empereur, ainsi que tous ses autres seigneurs et maîtres, ont-ils le sentiment de la liberté humaine et du droit commun au même point que

1. Sans doute il est des peuples, comme l'Angleterre, qui s'imaginent atteindre la liberté en dehors de l'égalité et par l'inégalité même : l'esprit français voit là une illusion d'optique. En Angleterre même, sur tous les points où existe la liberté existe aussi l'égalité : par exemple, la liberté de la parole et de la presse étant reconnue, tous les citoyens peuvent également parler et écrire, il y a donc là liberté et égalité à la fois; au contraire les priviléges relatifs à la propriété du sol, en même temps qu'ils sont une inégalité, sont aussi une atteinte à la liberté des uns pour le profit des autres.

l'ouvrier français qui, à la vue d'un plus riche que lui, se dit simplement : « Un homme est l'égal d'un autre homme ? Ont-ils le sentiment de l'indépendance et de la dignité personnelles autant que ce paysan-soldat de la Révolution qui répondit à un émigré vantant ses ancêtres : « Je suis un ancêtre »? On a eu raison de le dire, la Révolution, en proclamant l'égalité, n'a pas voulu détruire la vraie noblesse, mais la donner à trente-deux millions d'hommes.

Sans doute nous nous sommes plus d'une fois consolés trop aisément, dans l'égalité, des libertés absentes; mais c'est que l'égalité suppose encore à nos yeux une certaine justice dans l'injustice même, un certain droit commun jusque dans la violation du droit. Bien plus, là où les libertés extérieures et politiques font défaut, l'égalité devant la loi nous semble du moins la reconnaissance de la liberté et de la dignité humaines en principe, sinon en fait. Enfin les libertés extérieures sont des avantages plus individuels, des garanties plus personnelles, et on sait que le peuple français fait volontiers abstraction des personnes et des intérêts particuliers; l'égalité satisfait ainsi l'esprit d'impersonnalité et d'impartialité : s'il faut porter un joug, au moins qu'il soit porté en commun, afin qu'il soit senti par tous, détesté par tous et, le jour venu, brisé par tous à la fois.

L'instinct de l'égalité, avant de renouveler l'ordre civil et politique, s'est exprimé matériellement en France, dans l'ordre économique, par la division progressive des propriétés entre tous les citoyens, et ce mouvement a précédé 1789. Nos historiens récents l'ont fait voir, la Révolution trouva ce mouvement très-avancé et elle-même en sortit [1]. C'est que dans l'économie politique d'une nation comme dans tout le reste, la psychologie du caractère national se fait visible : l'instinct de liberté s'incarne dans celui de propriété, l'instinct d'égalité dans la division de plus en plus uniforme des propriétés. Si le paysan et l'ouvrier en France sont reconnus plus économes que dans les autres pays, plus attentifs à épargner pour l'avenir, plus désireux de fixer leurs épargnes dans quelque propriété mobilière ou immobilière, si leur prévoyance contraste avec la prodigalité souvent aveugle des travailleurs anglais ou allemands [2], c'est qu'ils sentent que dans la propriété la liberté et le travail prennent corps, trouvent une garantie d'indépendance, se mettent à l'abri des coups du sort

1. En 1785, Arthur Young s'étonne de voir chez nous « la terre tellement divisée ; » en 1738, l'abbé de Saint-Pierre, après avoir demandé des renseignements nombreux à plusieurs intendants, remarque qu'en France « les journaliers ont presque tous un jardin ou quelque morceau de vigne ou de terre. » (Œuvres, édition de Rotterdam, t. X, p. 251). En 1697, Bois-Guillebert déplore la nécessité où les petits propriétaires se sont trouvés, sous Louis XIV, de vendre une grande partie des biens acquis au XVI[e] et au XVII[e] siècle.

2. Voyez les rapports sur l'exposition de Vienne et sur celle de Philadelphie.

ou des empiétements des hommes; ils sentent aussi que, la liberté devant être égale, la propriété, qui en est la garantie extérieure, doit se faire elle-même de plus en plus égale entre tous. En outre, là où tous travaillent, tous doivent posséder, si le vrai fondement du droit de propriété est le travail, comme le peuple français a toujours été porté à le croire et comme l'a affirmé la Révolution. Ici encore les esprits des nations manifestent leur divergence : on a remarqué avec raison que, dans les cas douteux et les contestations de propriété, la France a généralement adjugé la terre à celui qui travaillait la terre et mis le droit de son côté; l'Angleterre, au contraire, a prononcé pour le seigneur, chassé le paysan, si bien qu'elle n'est plus cultivée que par des ouvriers. Michelet voyait là, avec toute l'école démocratique, un des caractères moraux et humains de notre Révolution : l'homme, la liberté de l'homme et le travail de l'homme ont paru aux réformateurs de 89 d'un prix inestimable et qu'on ne pouvait mettre en balance avec celui du fonds; en France l'homme a donc emporté la terre, et en Angleterre la terre a emporté l'homme. « Grave différence morale. Que la propriété « soit grande ou petite, elle relève le cœur; tel ne se « serait pas respecté pour lui-même qui se respecte et « s'estime pour sa propriété. » L'égalité progressive des fortunes n'est elle-même que le partage du res-

pect entre tous et l'expression matérielle de l'égalité des droits. — En Allemagne comme en Angleterre, la propriété et la terre ont conservé un caractère mystique et féodal, au lieu d'être considérées comme faites par l'homme et créées par le travail ; aussi le droit divin et le droit de conquête par les armes, deux formes de privilége aristocratique, subsistent encore là-bas au fond de la législation comme au fond de l'esprit populaire. Seule, notre économie sociale est démocratique par essence.

Le caractère féodal et l'esprit d'inégalité ne sont pas moins vivaces dans la famille anglaise ou allemande, où le mari est vraiment un lord, un suzerain. En Angleterre, la personne de la femme disparaît entièrement dans le mariage : elle ne jouit d'aucune propriété personnelle, elle n'a aucun pouvoir sur ses enfants, elle ne peut tester sans le consentement de son mari ; le mari, par son testament, peut enlever la tutelle des enfants à la mère, qui n'a sur eux aucun droit personnel. Le chef de la famille tient donc la femme sous sa sujétion, administrant et parfois ruinant la fortune sans même rendre compte de ce qu'il fait. Entre les enfants et le père, même rapport de seigneurie, sans cette intimité familière, sans cette volontaire égalité dans l'affection qui, chez nous, n'exclut pas le respect. Enfin l'inégalité subsiste dans les rapports des frères entre eux, des aînés et des plus

jeunes : c'est une hiérarchie de commandement et d'obéissance. En Allemagne, le père n'est pas moins suzerain : femmes et enfants sont de véritables vassaux. — Dans la famille française comme dans l'Etat français l'égalité tend à s'accroître avec la liberté même, entraînant à sa suite ses inconvénients et aussi ses habituels avantages, diminuant l'autorité du père, mais élevant de bonne heure les intelligences de la mère et des enfants à un niveau supérieur, unissant les cœurs de tous par un lien plus tendre et plus librement accepté. De là en France, au sein de la famille, une idée plus développée des « droits de la femme », des droits des enfants, en même temps qu'un sentiment de fraternité et d'amitié envahissante qui tend à faire du père pour les enfants comme un frère plus respecté et de la mère comme une sœur plus aimée. En un mot, tandis que la famille chez les autres peuples conserve le type aristocratique, la famille française tend à devenir républicaine.

Ainsi dans la famille comme dans l'État, dans le domaine économique comme dans l'ordre civil et politique, la liberté et l'égalité ont toujours paru inséparables à l'esprit français. Mais, si la France a maintenu ces deux termes en une indissoluble union, elle a considéré comme non moins important de n'en point intervertir l'ordre rationnel. Les Américains, dans leur énumération des droits, avaient mis en premier

lieu l'égalité; Robespierre fit inscrire aussi l'égalité au premier rang : on sait quel est l'ordre qui finit par prévaloir. Le droit ne consiste pas, aux yeux des Français, à vouloir niveler toutes choses, mais à égaliser les libertés. Deux hommes qui traînent un boulet d'égale pesanteur ne sont pas pour cela deux hommes libres. L'égalité sous un maître, telle que voudrait la réaliser le césarisme, n'est qu'une trompeuse apparence; rien de plus capricieux et de plus inégal que la volonté d'un despote : il accorde une faveur à l'un et la refuse à l'autre, il punit celui-ci et laisse l'impunité à celui-là. Il n'y a pas d'égalité possible dans l'arbitraire de la servitude; c'est donc, selon la philosophie française, l'égalité dans la liberté, et non dans l'esclavage, qui constitue le droit.

Cette idée presque nationale de l'égalité, que la philosophie du XVIII^e^ siècle avait fini par croire indiscutable, n'en est pas moins devenue au XIX^e^ siècle l'objet de nombreuses critiques, et ces critiques semblent en partie motivées. Déjà les saint-simoniens et Auguste Comte l'avaient rejetée comme une erreur[1]. Le positivisme voulut « organiser » la société

1. « Les saints-simoniens, dit le programme adressé en 1830 à la Chambre des députés par les disciples de Saint-Simon, croient à l'inégalité naturelle des hommes et regardent cette inégalité comme la condition indispensable de l'ordre social. » « De chacun suivant sa capacité, à chacun selon ses œuvres. » Les conséquences de ce système sont une hiérarchie sociale analogue à la hiérarchie

par la « science »; pour cela, au lieu de proclamer une fausse égalité entre les ignorants et les savants, entre les masses et les esprits supérieurs, il crut nécessaire de confier l'autorité la plus haute et le droit de gouverner à un corps de savants officiels chargés de réglementer la science même : théocratie de savants, sorte de sophocratie dont nous retrouverons plus loin le tableau dans les *Dialogues philosophiques* de M. Renan. L'influence des théories allemandes n'a fait qu'accroître le mouvement de réaction contre l'idée d'égalité : on le sait, Hegel, Mommsen, Strauss, M. de Sybel, soutiennent à des points de vue divers le droit des supériorités et la « souveraineté du but; » Strauss déclare que l'histoire continuera d'être comme par le passé « une bonne aristocrate. » C'est surtout dans l'expérience, non pas seulement dans les spéculations métaphysiques ou théologiques, que la doctrine de l'inégalité cherche de nos jours son principal point d'appui : elle invoque en sa faveur les récentes découvertes de l'histoire naturelle, les idées germaniques sur la différence des races, les idées darwiniennes sur la sélection naturelle et sur l'hérédité. De leur côté les partisans de l'égalité s'efforcent aussi

théocratique ; l'humanité divisée en trois classes, savants, artistes et industriels, dont les membres seront soumis aux premiers industriels, aux premiers artistes, aux premiers savants. C'était revenir à la vieille doctrine aristocratique selon laquelle le droit appartient aux plus sages et aux meilleurs.

d'invoquer les faits : la doctrine classique du spiritualisme fonde l'égalité humaine sur le « fait » de l'égalité du libre arbitre chez tous les hommes ; on se rappelle ce que disait Victor Cousin à ce sujet : « La liberté seule est égale à elle-même ; il n'est pas possible de concevoir de différence entre le libre arbitre d'un homme et le libre arbitre d'un autre. » Mais c'est principalement sur l'idée du droit que les écoles démocratiques s'appuient pour justifier l'égalité : Proudhon, M. Renouvier, M. Littré, la déduisent par des raisonnements divers du principe même de la justice.

En présence d'une telle diversité d'opinions, il nous semble nécessaire de soumettre à un nouvel examen cette sorte de dogme de l'égalité humaine, dont l'instinct français et la philosophie française avaient fait une des bases du droit nouveau et de la politique nouvelle. Recherchons d'abord quelle est, ici encore, la part du fait et celle du droit, la part de la réalité et celle de l'idéal ; et voyons si l'école démocratique les a suffisamment distinguées. Nous examinerons ensuite les objections des écoles aristocratiques qui veulent fonder l'inégalité sur « la primauté de l'idée, » sur les « droits de la vérité, de la vertu, de la science, » en d'autres termes sur la prérogative des supériorités intellectuelles ou morales.

II

L'ÉGALITÉ SELON L'ÉCOLE DÉMOCRATIQUE. — THÉORIES DE M. RENOUVIER, DE M. LITTRÉ, DE PROUDHON. — FONDEMENT MORAL DE L'ÉGALITÉ, CONSIDÉRÉE COMME PURE IDÉE.

L'égalité humaine est-elle un fait, comme le soutient d'ordinaire l'école démocratique ? existe-t-il réellement entre les hommes une égalité établie par la nature, que la société doit se borner à sauvegarder ? — « La nature, dit la Déclaration des droits de l'homme, tant de fois invoquée par les écoles démocratiques, la nature a fait les hommes libres et égaux en droits. » — « Les hommes, répète la Constitution du 6 septembre 1791, les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. » — N'est-ce point faire trop d'honneur à la nature? Ne nous a-t-elle pas créés esclaves plutôt que libres et ne naissons-nous pas inégaux ? — Par une illusion commune à tout le XVIII^e^ siècle sur le prétendu état de nature, on a confondu ici le but à atteindre avec le point de départ, l'avenir avec le pré-

sent, l'idéal avec la réalité; nous ne naissons pas libres et égaux, nous naissons pour être libres et égaux. Que la liberté et l'égalité soient conformes à la vraie nature de l'homme, cela est incontestable pour celui qui admet, avec Aristote, que la véritable nature d'un être est dans la fin supérieure à laquelle il aspire, non dans son actuelle imperfection; que la nature d'un chêne, par exemple, est d'atteindre la plénitude de son développement et de se dresser vers le ciel; que la nature d'un animal est de réaliser toute la beauté de son espèce; que la nature d'un homme est d'être une intelligence toute lumineuse et une volonté toute active. Mais si la liberté et l'égalité sont la fin de la nature, elles ne sont pas l'état de nature. — On a voulu soutenir qu'il y a du moins une chose égale chez tous les hommes : la liberté morale; mais s'agit-il de cette liberté encore incomplète et de toutes parts entravée que vous possédez et que je possède? Nous ne sommes pas plus égaux sous ce rapport que sous les autres. L'école éclectique affirme vainement que le libre arbitre de l'un est identique au libre arbitre de l'autre; tel homme est un enfant par rapport à un autre homme, et l'homme d'aujourd'hui est un enfant par rapport à l'homme de demain; soutiendra-t-on donc que le libre arbitre de l'enfant soit égal à celui de l'homme? Innombrables sont les degrés de la responsabilité et conséquemment de la liberté. Nous ne voulons pas seule-

ment parler de l'usage différent que les hommes font de leur liberté, mais de la différence qui existe dans la puissance même de vouloir, dans la puissance sur soi. Nos libertés ne seraient égales que si elles étaient absolues et complètes; mais en fait, la pleine liberté du vouloir n'existe ni chez vous ni chez moi; cette liberté, nous l'avons vu, est pour nous une pure idée, dont nos actions se rapprochent plus ou moins, une *limite* à laquelle tendent ces *variables*. Si donc on peut admettre que nos libertés sont égales dans leur virtualité et dans leur idéale perfection, elles sont à coup sûr inégales dans leur actualité et dans leur réelle imperfection. L'idée même de liberté, dont nous avons essayé de montrer l'influence libératrice[1], peut être chez moi faible et sans efficacité, tandis que chez vous elle créera par son énergie un pouvoir énergique et fort. Ce n'est donc pas seulement sous le rapport de la force physique, de la beauté physique, de la sensibilité, de l'intelligence, de la moralité que les hommes sont inégaux; ils le sont dans l'usage de leur liberté et dans le degré de cette liberté. A tous les points de vue, Leibnitz avait raison de dire qu'il n'y a pas deux êtres semblables dans la nature, pas même deux gouttes d'eau, mondes peuplés d'animalcules divers et différents en nombre. L'égalité humaine n'est point

1. Voyez plus haut, livre IV.

un fait; elle est plutôt en opposition avec les faits.

D'où vient donc que des êtres réellement inégaux sous tous les rapports tiennent tant à cette idée d'égalité et veulent la voir réalisée, au moins entre leurs libertés? De ce que votre liberté est infiniment précieuse pour vous, comme la mienne l'est pour moi, comment conclure que votre liberté est aussi infiniment précieuse et inviolable pour moi, la mienne pour vous? C'est là le passage difficile, c'est là l'intervalle que nous devons essayer de franchir pour constituer entre nous, malgré toutes les inégalités de fait, une égalité de droit.

Pour franchir ce passage, l'école démocratique fait ordinairement appel à un acte de raison qui nous est familier. Selon M. Renouvier, par exemple, la raison, faisant abstraction des personnes, déclare la liberté de l'un égale à celle de l'autre; or deux choses égales peuvent être substituées l'une à l'autre : votre liberté peut donc être substituée à la mienne. Elle acquiert ainsi à mes yeux la même valeur logique que la mienne propre, et ainsi s'établit entre nous, du point de vue de la raison, un rapport de réciprocité.

« Pourquoi, se demande M. Renouvier, deux agents moraux doivent-ils compter mutuellement sur leurs promesses, et même sur celles qu'ils supposent et ne formulent point?... Une seule réponse est à faire selon la raison. Les agents compteront sur leurs promesses

mutuelles parce qu'ils sont des personnes semblables ou égales, entre lesquelles cette identité divisée et la substitution mutuelle toujours rationnellement possible établit ce qu'on nomme une relation bilatérale et des rôles pratiquement renversables... Deux personnes se trouvent n'être plus moralement qu'une personne unique, mais à la condition que cette unique se pose double[1]. » Tel est en effet l'espèce d'artifice logique et mathématique par lequel on peut poser abstraitement l'égalité mutuelle des personnes humaines; mais c'est là un jeu de symboles analogue à celui des géomètres qui déclarent deux triangles égaux quand on peut les superposer, parce qu'on a eu soin préalablement d'abstraire, dans la définition générale des triangles, toute particularité individuelle. Dans la réalité il n'y a point de triangles égaux, ni de superposition possible, ni de substitution possible entre deux triangles identiques, puisque cette identité est toute fictive. De même, c'est par une fiction toute géométrique qu'on pose des libertés égales et équivalentes.

M. Littré, à son tour, explique la justice et l'égalité de droit par des considérations mathématiques analogues, et la ramène à une pure intuition de l'identité. — « A égale A ou A diffère de B, est le

1. *Science de la Morale*, p. 78, 79, tome I.

dernier terme auquel tous nos raisonnements aboutissent comme futur point de départ. Cette intuition est irréductible; on ne peut pas la dissoudre, l'analyser en d'autres éléments... Telle est aussi l'origine de l'idée de justice. Cette idée est une notion purement intellectuelle. » On le voit, cette théorie de M. Littré porte encore non sur des personnes vivantes, mais sur des définitions abstraites qui feraient de la nature comme une éternelle rangée d'équations algébriques. En fait, les hommes ne sont nullement égaux comme A est égal à A, et ni moi ni personne nous ne pouvons les concevoir présentement comme égaux. Que devient donc cette égalité logique des hommes dont parle M. Littré? Je suis fort, vous êtes faible; vous êtes intelligent, je ne le suis pas; pourquoi, au point de vue du droit, voulons-nous cependant rétablir entre nous l'égalité? La logique et les mathématiques constatent ce qui est, mais ne le réparent pas.

Dans la justice sociale, ajoute M. Littré, la *peine* signifie compensation, par conséquent égalité. Mais cette idée même de compensation dépasse la logique, où on voudrait pourtant nous enfermer. Si nous ne pouvons concevoir que A ne reste pas égal à A dans la société humaine, c'est que préalablement nous avons conçu A et A comme égaux : l'inégalité de ces deux termes impliquerait alors contradiction dans

l'esprit qui les a conçus, et nous ne pouvons nous contredire. Mais quelle contradiction y a-t-il à constater que tel homme n'égale pas tel homme? pourquoi, logiquement, l'égalité serait-elle meilleure que l'inégalité? pourquoi, logiquement, une fois l'égalité troublée, serait-il bon de la rétablir par la compensation et la sanction? Comment, encore une fois, me faire renoncer à mon individualité réelle, à mon *moi*, pour accepter en droit votre égalité avec moi-même?

Nous trouvons aussi dans Proudhon, au sujet de l'égalité et de la justice, une théorie curieuse, toute rationaliste, qui rappelle par plus d'un côté et le platonisme et le spinosisme, car elle réduit l'égalité humaine à l'unité d'essence entre les hommes. « L'homme, en vertu de la raison dont il est doué, a la faculté de sentir sa propre dignité dans la personne de son semblable comme dans sa propre personne, de s'affirmer tout à la fois comme individu et comme espèce [1]. » La raison, en effet, nous fait concevoir l'homme dans son « essence », qui est « générale. » « L'essence d'un être paraît surtout dans la généralité, se conserve par la généralité, se définit d'autant mieux que la généralité embrasse un plus grand nombre de cas particuliers. » Cela revient à dire avec

1. *La Justice dans la révolution et dans l'Église*, p. 215-218.

Platon que l'essence de l'homme est l'humanité. « Les individus que séparent leurs différences peuvent se considérer comme des copies les uns des autres, se rapportant par l'essence qui leur est commune à une existence unique. Or tout homme tend à déterminer et à faire prévaloir son essence, qui est sa dignité même. » Ce dernier principe rappelle les théorèmes analogues de l'*Éthique*, et ces pages où Spinosa nous montre l'homme identifié par la raison avec tous les autres hommes, parce que la raison est toute tournée vers l'essence et que l'essence est universelle.

« Il en résulte, conclut Proudhon, que, l'essence étant identique et une pour tous les hommes, chacun de nous se sent tout à la fois comme personne et comme espèce; que l'injure commise est ressentie par les tiers et par l'offenseur lui-même comme par l'offensé; qu'en conséquence la protestation est commune, ce qui est précisément la justice. » Nous craignons que Proudhon ne soit dupe ici des abstractions métaphysiques et même qu'il ne revienne par un détour aux conceptions religieuses et transcendantales qu'il voulait écarter. Il aboutit lui-même à dire : « Pour me servir du langage théologique, qui consiste à mettre des réalités surnaturelles là où la science se borne à mettre des abstractions, quand la justice fait entendre dans notre âme sa voix impé-

rieuse, c'est le *Verbe*, *Logos*, âme commune de l'humanité, incarné en chacun de nous, qui nous appelle et nous somme de le défendre. » Les conceptions sur lesquelles Proudhon appuie sa doctrine expriment donc, de son propre aveu, ou des « réalités surnaturelles » quand on les prend au pied de la lettre, ou, dans le cas contraire, des « abstractions scientifiques. » Par malheur des abstractions, même scientifiques, ne peuvent, pas plus que le surnaturel, justifier l'égalité et fonder le droit réciproque des personnes. Faire appel à une essence commune présente dans les individus, c'est faire appel à une entité surnaturelle dont l'existence n'est pas démontrée, à moins qu'on ne veuille dire simplement : — Tous les hommes ont des caractères communs qui permettent de les faire rentrer en une commune définition; — alors, au lieu de la réalité surnaturelle, on a une abstraction scientifique; mais comme les individus ne sont point des abstractions, comme une égalité abstraite n'est point une égalité réelle, comme nous avons en présence au sein de la société non des définitions de l'homme, mais des hommes vivants, moi et autrui constitueront toujours une inégalité invincible au milieu de toutes ces équations logiques et mathématiques. Qu'est-ce encore que cette « existence unique » dont le sentiment, égal chez tous, constituerait le droit selon Proudhon et fonderait l'égalité? Qu'il s'agisse

d'une existence unique transcendante, comme Dieu, comme le Verbe en qui nous sommes un selon les chrétiens, ou d'une existence unique immanente comme le dieu de Spinosa, en qui nous sommes un et avec qui nous sommes un, c'est toujours un principe en dehors de toute expérience et une hypothèse indémontrable : est-ce sur ce fondement mystique que reposent l'égalité et le droit ? l'égalité elle-même et le droit seront alors mystiques. S'il ne faut voir là, au contraire, comme Proudhon semble l'admettre, qu'un pur symbole de « l'abstraction scientifique », ce symbole signifiera seulement que nous avons, avec une nature commune, une commune origine et une commune fin ; mais cette communauté n'empêche point la différence et l'inégalité des individus, puisqu'en fait les individus existent et diffèrent : comment donc exiger au nom d'une abstraction le sacrifice du *moi* réel ? — En un mot, nous nous trouvons enfermés dans ce dilemme : ou bien l'universel en qui nous sommes un est un être, ou il est une pure notion ; dans le premier cas, c'est lui seul qui existe véritablement et qui a tous les droits ; l'individu n'a plus de valeur propre et nous revenons aux doctrines mystiques ; dans le second cas, une notion abstraite ne peut établir entre nous qu'une égalité abstraite comme elle, qui laisse précisément en dehors de soi ce qu'il s'agit d'unir et de rapprocher : les individus.

En résumé, si nos libertés paraissent égales à un point de vue général et abstrait, elles ne sont pas égales en fait, et surtout il y a entre elles cette distinction capitale que votre liberté n'est pas la mienne et que la mienne n'est pas la vôtre; que je suis moi et non pas vous. Vous aurez beau accumuler les abstractions, quand je reviendrai à la réalité, je me retrouverai toujours là, différent de vous, et à tous vos raisonnements sur l'égalité j'opposerai un seul mot, mais décisif : *moi*.

Pour que l'égalité soit acceptée comme type de conduite par des individus réellement inégaux, il faut donc que, par un moyen ou par l'autre, le *moi* disparaisse, il faut qu'il soit éliminé, comme dans une équation on élimine une donnée qui la rend insoluble. Or aucun raisonnement abstrait, aucun artifice de logique rationaliste ne saurait faire disparaître cette suprême différence qui porte sur le vif, cette suprême inégalité qui constitue notre individualité même.

Selon nous, l'égalité n'est à l'origine qu'un *idéal* de la pensée. Elle se déduit de l'union qui doit exister entre nos libertés pour que celles-ci soient moralement aussi grandes qu'il est possible. J'ai l'idée de ma liberté comme puissance de développement sans limites, j'ai l'idée de la vôtre comme puissance semblable de développement; à l'infini, dans leur idéal, je conçois nos

deux libertés comme *devant* être égales, car deux libertés qui se veulent réciproquement ont plus d'extension et pour ainsi dire d'infinité que deux libertés qui se repoussent et s'isolent : rester enfermé dans le moi en excluant autrui, ce serait montrer qu'on n'est point encore assez libre intérieurement, assez affranchi de tout égoïsme et de toute nécessité inférieure pour sortir de son individualité, pour se déprendre de soi-même, pour se désintéresser des intérêts matériels dont le conflit s'oppose à l'union des volontés. Si tel est le plus haut idéal, il en résulte cette conséquence que, pour vouloir en sa plénitude et en sa perfection ma propre liberté, je dois vouloir aussi la vôtre, et de plus, je dois la vouloir égale à la mienne : aucune inégalité venant de mon fait ne doit entraver votre développement. C'est là pour moi-même une condition de désintéressement et d'affranchissement moral. Il n'y a donc plus seulement identité abstraite et fictive entre ma liberté et la vôtre : la vôtre est devenue la condition réelle et le complément de la mienne; au fond, vouloir votre liberté, c'est encore vouloir la mienne.

Tel est, en quelques mots, le principe philosophique sur lequel l'égalité nous paraît reposer. On le voit, nous reconnaissons avec les adversaires de l'égalité que celle-ci est une simple conception de la pensée, une simple *idée*, de nature morale, non mathématique

ou logique; mais nous ajoutons que cette idée est elle-même un fait et un fait directeur, une force, une réalité en ce sens, qui existe d'abord dans la pensée de l'homme, de là passe dans le désir, de là enfin, quand elle est assez claire et assez intense, passe dans les actions et se réalise elle-même. En un mot, c'est une de ces idées directrices dont nous avons précédemment indiqué le rôle et qui, dans l'ordre social, marquent le droit. Droit et direction sont termes de même famille; en mathématiques, on dit que la ligne droite est le plus court chemin vers un point; dans la science sociale on peut dire que le droit est la direction normale vers le but le plus élevé. Vainement on oppose l'inégalité naturelle à cette idéale égalité; c'est celle-ci et non celle-là qui doit fournir à la conduite sa règle et sa loi. Quand un ouvrier veut construire les roues d'une machine, les construit-il sur ce principe que les rayons d'un cercle sont inégaux? Non, et pourtant ils seront inégaux dans sa roue. Deux libertés raisonnables, dès qu'elles s'affranchissent des besoins égoïstes, tendent spontanément à former une société entre égaux et pour ainsi dire une république à deux.

Que va devenir la notion de l'égalité si nous passons du monde moral au monde matériel, où les hommes se trouvent en rivalité et souvent en conflit l'un avec l'autre?

Si nous étions de purs esprits, l'égalité réciproque des personnes ne serait en fait jamais violée. Faites par impossible abstraction de nos organes, je ne puis vous empêcher de vouloir intérieurement ce que vous voulez, et vous ne pouvez m'empêcher de vouloir intérieurement ce que je veux. Sous ce rapport, une certaine égalité de nos volontés existe tout à la fois en fait et en droit : l'ordre établi par la nature même assure à chacun une certaine sphère d'activité intime où les autres ne peuvent directement pénétrer : c'est le point où la pensée et le mouvement ont leur commune origine, où l'idée se fait force et l'intelligence volonté.

Pourtant nous pouvons encore par l'intention, sinon par le fait, franchir cette sphère et violer l'égalité des libertés; par cela même, nous sortons déjà du droit. Un égoïsme qui voudrait s'élever aux dépens d'autrui, restât-il à l'état d'intention, serait le premier germe de la violence et la première pensée de la guerre.

De plus, outre l'intention contraire au droit, il peut exister une action indirecte sur la liberté d'autrui, et par cela même une violation indirecte de l'égalité.

Toute volonté humaine, en effet, n'agit que dans l'espace et dans le temps, elle a besoin d'instruments; l'intelligence que chacun porte en soi se trouve

ainsi enveloppée d'un ensemble de conditions et se réalise dans un organisme où elle prend corps. Je ne parle pas seulement du corps de chair et d'os dont le développement est la vie; notre corps s'étend plus loin : les économistes disent avec raison qu'un outil ou une arme est un organe nouveau, que le marteau, par exemple, est un poing plus fort, et les tenailles des doigts plus solides. Une liberté réduite à elle-même, sans pouvoir produire aucun effet extérieur et sans avoir aucun moyen extérieur à sa disposition, serait une liberté impuissante, une liberté asservie, une liberté supprimée.

La valeur idéale que nous attachons à l'égalité des libertés intérieures s'attache donc aussi aux libertés extérieures, indispensable milieu où la volonté se développe, atmosphère sans laquelle elle ne saurait vivre. Si on retirait à un homme l'air qu'il respire sans toucher à son corps, pourrait-on dire qu'on ne l'a pas tué, sous prétexte qu'on ne l'a pas touché? De même, prétendra-t-on avec les théologiens du moyen âge qu'en enlevant aux hommes la liberté de la parole, du mouvement, de l'action, de l'association, du culte, on ne porte nullement atteinte à l'égalité intérieure de leurs libertés? Ce serait imiter le sophisme des Orientaux qui, lorsque le Coran défend de verser le sang d'un homme, l'étouffent, ou des inquisiteurs qui chargeaient le bras séculier de brûler l'hérétique

sine sanguinis effusione. Nous avons vu de nos jours reproduire les mêmes sophismes : à en croire M. de Bonald, on perd son temps à réclamer ce qu'on a déjà, l'égale liberté pour tous de vouloir et de penser, la liberté de conscience : « Il est, dit-il, un peu plus absurde de réclamer pour l'esprit la liberté de penser, que de réclamer pour le sang la liberté de circuler dans les veines [1]. » Comme si on ne pouvait pas empêcher le sang de circuler dans les veines en lui retirant sa nourriture ! M. de Bonald, qui déclare la liberté de penser invincible, ne l'élève si haut dans la théorie que pour mieux la supprimer dans la pratique. Si la liberté de la conscience ne peut être détruite entièrement, elle peut être indéfiniment amoindrie, non-seulement dans ses manifestations extérieures, qui en sont comme les symboles, mais jusque dans sa vie intérieure; elle ressemble à ces forces de la nature qui, elles aussi, sont indestructibles, mais qui sont tout ensemble indéfiniment expansibles quand on les laisse en liberté et indéfiniment compressibles quand on les resserre, à l'aide d'une force supérieure, en une prison de plus en plus étroite.

Pour celui qui a fait sincèrement des idées de liberté et d'égalité le principe régulateur de sa con-

1. *Réflexions philosophiques sur la tolérance des opinions*, Œuvres, t. IV, p. 133.

duite, tout produit et tout instrument de la liberté, fût-ce un simple symbole, participera à l'inviolabilité de la liberté même. On viole donc l'égalité des droits toutes les fois qu'on agit de manière à ne pas laisser aux autres l'indépendance la plus grande et la plus égale pour tous. Or, comme la liberté d'action ne peut être illimitée sur une terre où l'un gêne nécessairement l'autre, il faut que chacun s'impose, dans son action au dehors, les limites nécessaires à l'égale liberté d'autrui.

Une idée nouvelle est donc introduite dans la question du droit lorsqu'on passe de l'égalité intérieure à l'égalité extérieure, c'est l'idée de limite; le droit appliqué nous apparaît comme une limitation réciproque des libertés.

Maintenant, quels caractères devra offrir cette limitation? En premier lieu, le droit consistant dans la plus grande liberté possible, la restriction mutuelle des libertés dans l'application devra être aussi minime que possible. En second lieu, pour être aussi minime que possible, cette restriction devra être absolument réciproque et égale pour tous. Les abeilles dans leur ruche ont résolu avec une sagesse instinctive un problème analogue à celui du droit appliqué. Il s'agissait d'assurer à chaque abeille une cellule aussi grande que possible et aussi égale que possible à celles des autres abeilles. C'était un problème de géométrie à

résoudre, et la difficulté était de perdre le moins de terrain possible en barrières et en murailles de cire. On sait comment les abeilles ont résolu le problème. La seule forme qui permît aux cellules égales de s'appliquer l'une contre l'autre sans aucun intervalle inutile et sans aucune perte de terrain, c'était la forme de l'hexagone. Soit par instinct, soit plutôt par un mécanisme naturel, les abeilles ont donné à leurs cellules la forme hexagonale. La société humaine est comme cette ruche : il faut laisser aux libertés comme aux abeilles l'espace le plus grand et le plus égal possible, et perdre en barrières et en murs le moins de terrain qu'il se peut. Toutes les entraves inutiles à la liberté, toutes les lois oppressives, tous les règlements et priviléges tyranniques sont des restrictions sans profit qui laissent de l'espace sans emploi, qui introduisent des vides de toute sorte entre le domaine de l'un et le domaine de l'autre. La mauvaise jurisprudence est comme de la mauvaise géométrie ou de l'architecture maladroite. S'il faut des barrières, faites-les du moins aussi peu nombreuses que possible et faites-les égales pour tous; puis, une fois que vos lois auront ainsi réglé l'espace réservé à chacun, laissez les libertés agir par elles-mêmes, chacune à sa manière, tant qu'elles n'empiéteront pas l'une sur l'autre; laissez-les prendre leur essor, comme les abeilles, dans l'air et dans la lumière.

III

OBJECTIONS DE L'ÉCOLE THÉOCRATIQUE.

Examinons maintenant les objections que les diverses écoles aristocratiques font à l'égalité, les unes au nom de la morale et de la religion, les autres au nom de la science. La persistance des théories autoritaires et prétendues conservatrices, toujours prêtes à se traduire en actes dans la politique, et à tout bouleverser par la ruse ou par la force, prouve combien il importe de soumettre à l'analyse leurs principes fondamentaux. Parlons d'abord plus spécialement de l'école théocratique, à laquelle d'ailleurs nos hétérodoxes contemporains font volontairement ou involontairement de nombreux emprunts. — Vous voulez égaliser la vérité et l'erreur, la vertu et le vice, répètent beaucoup d'esprits encore imbus des idées du moyen âge; mais la vérité seule

a des droits et l'erreur n'en a pas, la vertu seule a des droits, le vice n'en a pas. La seule liberté qu'on puisse reconnaître et accorder à tous les hommes, c'est ce que les catholiques appellent « la liberté du bien »; or, si la volonté peut réaliser le bien, elle peut aussi faire le mal; c'est l'arbre du bien et du mal dont parle la Bible; comment donc la mauvaise volonté aurait-elle des droits égaux à ceux de la bonne volonté?

Prétendre ainsi que la vérité et la vertu ont seules des droits, c'est prononcer en termes abstraits de vagues sentences qui veulent tout dire et ne veulent rien dire. La vérité considérée en elle-même est une abstraction, et de même pour le bien; ce sont là des choses impersonnelles qui ne se réalisent que dans l'intelligence et la volonté des personnes. Or, chaque personne croit avoir pour soi la vérité et la raison; comment choisir entre ces prétentions opposées? Dans la moindre des assemblées chacun se dit le plus sage, il en est de même de la grande asemblée du genre humain. Beaucoup pensent tout bas ce qu'un naïf disait un jour tout haut devant Franklin : « Ce qui m'étonne, c'est qu'il n'y ait jamais que moi qui aie raison. » La maxime qui identifie le droit et la sagesse revient donc à celle-ci : « Ceux qui se croient dans la vérité ont des droits, les autres n'en ont pas; » manière détournée de dire : « J'ai tous les

droits et vous n'en avez aucun. » Dans la pratique ce conflit d'opinions ne pourra se résoudre que de deux manières, par la force ou par l'égalité des libertés. Admettez-vous la première solution, la force peut être l'ignorance, l'erreur, le vice aussi bien et plus souvent que la vérité et la vertu. Admettez-vous la solution par la liberté, le seul droit que vous puissiez avoir sera le droit d'exprimer librement votre opinion pour vous mettre d'accord avec les autres. Vouloir imposer la vérité du dehors est chose impossible : ce fut le rêve irréalisable de toutes les théocraties, auquel le catholicisme n'a pas encore renoncé de nos jours. Seule l'égalité des libertés entre tous les êtres raisonnables fait peu à peu surgir la vérité éternelle au-dessus des opinions changeantes : celui même qui est supérieur par le savoir ne peut convaincre les autres qu'en se mettant à leur niveau et en se faisant leur égal devant le juge commun de la raison. Le seul droit des plus sages, c'est celui de libre persuasion, comme le droit des plus vertueux est celui de l'exemple. C'est en se montrant que la vertu triomphe. Laissons donc aux utopistes de l'antiquité la prétention de rendre les hommes sages et vertueux malgré eux. L'histoire nous apprend que la conséquence effective de cette doctrine est un despotisme qui, loin de favoriser les progrès de la moralité, de la science, de la religion même, les arrête au contraire. Le sys-

tème théocratique est toujours allé contre son but : pour soutenir les intérêts de la vérité, il a toujours rendu l'erreur immobile sous le nom d'infaillibilité, comme ces politiques qui substituent le faux au vrai sous le nom de vérité officielle; pour soutenir les intérêts de la vertu, il a toujours sacrifié la moralité véritable à la violence et à l'égoïsme des prétendus « meilleurs. »

Il ne faut pas craindre de le dire, contrairement aux assertions des théologiens, l'erreur même et le vice ont des droits, et des droits civilement ou politiquement égaux à ceux d'autrui; au point de vue purement social et juridique, nous avons le droit de nous tromper et de déraisonner comme de raisonner, nous avons le droit de faillir comme de bien agir; pour tout dire en un mot, la mauvaise volonté même n'est pas exclue de l'égalité des droits. Au reste, la mauvaise volonté n'est jamais telle que relativement; une volonté absolument mauvaise, s'il en pouvait exister, serait celle qui trouverait son suprême bien dans le suprême mal; or on n'aime pas le mal pour le mal, et le vice consiste seulement, comme disait Socrate, « à renverser l'ordre des biens. » Satan, cette volonté absolument mauvaise, comme Ahriman, ce dieu du mal absolu, est un fantôme de l'imagination qui, dès que la pensée veut le saisir, s'évanouit. En tout cas, Satan n'est point sur la terre, et ce n'est

pas pour lui que sont faites nos législations; mais fût-il présent parmi nous, il participerait lui-même à l'égalité des droits communs tant qu'il ne violerait point nos libertés propres, et sa volonté mauvaise, aussi longtemps qu'elle se renfermerait en soi sans attenter à autrui, conserverait encore son inviolabilité extérieure. Pour revenir à l'homme, la mauvaise volonté d'aujourd'hui peut être et sera sans doute la bonne volonté de demain; nous ne pouvons donc en la concevant la concevoir comme définitivement et éternellement mauvaise, nous ne pouvons la damner dans notre pensée ni lui faire en notre cœur comme un enfer sans espérance. Elle demeure toujours, en tant que volonté, sacrée pour nous à l'égal des autres, et ses injustices extérieures tombent seules sous notre droit de légitime défense, comme y tomberaient elles-mêmes les injustices commises par une bonne volonté. Si l'inquisiteur qui vous coupe la langue et vous brûle agit pour votre bien et par bonne intention, acquiert-il des droits plus réels parce que sa volonté est bonne au lieu d'être mauvaise? Tout ce qui est injuste est immoral, mais tout ce qui est immoral n'est pas injuste : vérité élémentaire que nos législateurs et nos politiques oublient cependant à chaque instant. Ne puis-je pas manquer à ce que vous nommez les devoirs envers Dieu, aux devoirs envers moi-même, aux devoirs de pure charité envers autrui,

sans manquer pour cela aux règles strictes de la justice égale pour tous et également exigible chez tous? ne puis-je pas être en dehors de mon devoir, surtout de mon devoir religieux, sans être en dehors de mon droit et sans blesser votre droit égal au mien? Comment se fait-il que nos codes renferment encore soit des priviléges, soit des prescriptions fondées sur de simples croyances religieuses ou morales, telles que celles qui concernent l'observation du dimanche, l'indissolubilité du mariage, l'inscription religieuse imposée même aux libres-penseurs, et d'autres encore?

Au point de vue du droit pur, la liberté extérieure est respectable tant qu'elle ne supprime pas l'égale liberté d'autrui, et la liberté intérieure est absolument respectable, sans condition et sans réserve : telle est la conclusion générale à laquelle on aboutit quand on a examiné les systèmes qui veulent rabaisser la liberté au rang d'un simple moyen pour ériger en une fin absolue leur idée du vrai, leur idée du juste, leur idée de la religion, en un mot, leur conception du bien. La souveraineté du but est la négation du droit. La défiance des systèmes théocratiques à l'égard de l'égalité vient du rôle secondaire qu'ils prêtent à la liberté. La liberté, dans l'échelle des moyens et des fins, doit occuper le degré suprême : elle a sa valeur en soi. Un remède n'est qu'un moyen en vue de la santé, et il peut être aussi un poison. Il emprunte donc

toute sa valeur au résultat; il ne subsiste pas dans la santé même et au contraire doit disparaître dans la santé. Telle n'est pas la liberté dans son rapport avec le bien; elle est à la fois à elle-même son moyen et sa fin : elle est moyen quand on la considère comme déjà commencée et en voie de développement, elle est fin quand on la considère comme développée et dans son achèvement idéal. La liberté encore imparfaite en nous ressemble à la flamme dont on se sert pour allumer un foyer de chaleur et de lumière : ce qu'on veut produire au moyen de cette flamme, ce n'est pas quelque chose qui en diffère réellement, c'est une flamme plus grande dans laquelle l'autre subsistera tout entière; de même ce que nous devons produire par le moyen de la liberté, ce n'est pas une chose qui soit différente d'elle-même: c'est une liberté plus grande, plus égale, plus universelle, c'est une liberté qui vivifie tout le monde moral et social.

IV

OBJECTIONS DE L'ÉCOLE ARISTOCRATIQUE. — LA THÉORIE DE M. RENAN

La distance n'est point aussi grande qu'on pourrait le croire entre la théocratie et l'aristocratie des savants : à part la substitution des théories scientifiques aux dogmes surnaturels, les procédés de gouvernement seraient les mêmes. Aussi M. Huxley appelait récemment le système politique d'Auguste Comte « un catholicisme sans le dogme[1]. » N'en pourrait-on dire

1. Auguste Comte a dit en effet : « Ce qui devait nécessairement périr dans le catholicisme, c'était la doctrine et non l'organisation... Une telle constitution, convenablement reconstruite sur des bases intellectuelles à la fois plus étendues et plus stables, devra finalement présider à l'indispensable réorganisation spirituelle des sociétés modernes... Cette explication générale... sera de plus en plus confirmée par tout le reste de notre opération historique, dont elle constituera spontanément la principale conclusion politique. » *Philosophie positive*, t. V, p. 344. — « Tout l'art de la législation, dit-il encore, est d'assurer l'uniforme assujettissement de toutes les classes quelconques aux devoirs moraux attachés à leurs positions respectives, sous l'impulsion continue d'une autorité spirituelle assez énergique et assez indépendante pour assurer le maintien usuel d'une telle discipline universelle. »

autant de la doctrine si brillamment exposée par M. Renan dans ses *Dialogues philosophiques ?*

On sait quelle inquiétude cause à ce haut esprit, si désintéressé et si sincère, le progrès de l'égalité démocratique. Déjà, pour réagir contre cette tendance, il avait exposé dans sa *Réforme intellectuelle et morale* une théorie politique dont le dernier mot est l'inégalité. Tous les individus sont nobles et sacrés, disait-il, tous les êtres (même les animaux) ont des droits; mais tous les êtres ne sont pas égaux, tous sont les membres d'un vaste corps, les parties d'un immense organisme qui accomplit un travail divin. « La négation de ce travail divin est l'erreur où verse facilement la démocratie française. Considérant les jouissances de l'individu comme l'objet unique de la société, elle est amenée à méconnaître les droits de l'idée, la primauté de l'esprit. Ne comprenant pas d'ailleurs l'inégalité des races, la France est amenée à concevoir comme la perfection sociale une sorte de médiocrité universelle... » Au début d'une plus récente publication, les *Mélanges d'histoire*, dans une de ces préfaces où il aime à mêler des prédications toujours utiles et des prédictions toujours un peu plus hasardeuses, M. Renan constate avec quelque regret que la France, que l'Europe même n'a pas suivi et ne suivra pas la voie par lui indiquée: « Il est probable que tous les pays viendront, chacun

à leur tour, à l'état où nous sommes. Le monde est entraîné par un penchant irrésistible vers l'américanisme, vers le règne de ce que tous comprennent et apprécient. » Dans *Caliban*, M. Renan remarque la même tendance. Entre l'inégalité reposant sur des priviléges et une égalité d'affaissement, de « mollesse », « d'égoïsme », M. Renan semble ne voir aucun milieu. C'est surtout dans ses *Dialogues philosophiques*, ce livre aux fuyantes perspectives, souvent si profond et toujours si suggestif, que M. Renan a développé sa thèse favorite. Là, il l'appuie sur tout un système de métaphysique et de théologie, qui a pour conclusion le gouvernement du monde par la raison, c'est-à-dire par les savants. « L'élite des êtres intelligents, dit-il, maîtresse des plus importants secrets de la réalité, dominerait le monde par les plus puissants moyens d'action qui seraient en son pouvoir. » Quel est le peuple qui semble prédestiné à l'accomplissement de ce grand œuvre? La France ou l'Allemagne?—« La France incline toujours aux solutions libérales et démocratiques, c'est là sa gloire; le bonheur des hommes et la liberté, voilà son idéal. Si le dernier mot des choses est que les individus jouissent paisiblement de leur petite destinée finie, ce qui est possible après tout, c'est la France libérale qui aura eu raison; mais ce n'est pas ce pays qui atteindra jamais la grande harmonie ou, si l'on veut, le grand asservissement de conscience

dont nous parlons. Au contraire, le gouvernement du monde par la raison, s'il doit avoir lieu, paraît mieux approprié au génie de l'Allemagne, qui montre peu de souci de l'égalité et même de la dignité des individus, et qui a pour but avant tout l'augmentation des forces intellectuelles de l'espèce. » Quoique ces mots à l'adresse de l'Allemagne ne soit pas sans quelque ironie, c'est en définitive à l'Allemagne et à ses idées aristocratiques que M. Renan donne gain de cause, s'il en faut juger par l'ensemble de son système. La démocratie, en effet, lui semble en contradiction avec l'ordre de l'univers, avec la Providence : « elle est l'antipode des voies de Dieu, Dieu n'ayant pas voulu que tous vécussent au même degré la vraie vie de l'esprit. » Les théologiens se représentent une providence supérieure au monde et agissant par le dehors; M. Renan y substitue une providence intérieure, immanente, qui, par des voies cachées et un machiavélisme divin, assigne à chaque être sa place et à tous des rangs inégaux. Cette providence, sous un autre nom, est la « souveraineté de la raison, » et sa justice est la « hiérarchie de fer de la nature. » — « Dieu est la vaste conscience où tout se réfléchit et se répercute, chaque classe de la société est un rouage, un bras de levier dans cette immense machine. Voilà pourquoi chacune a ses vertus. Nous sommes tous des fonctions de l'univers; le devoir consiste à ce que chacun rem-

plisse bien sa fonction. Les vertus de la bourgeoisie ne doivent pas être celles de la noblesse; ce qui fait un parfait gentilhomme serait un défaut chez un bourgeois. Les vertus de chacun sont déterminées par les besoins de la nature; l'État où il n'y a pas de classes sociales est antiprovidentiel. » L'immoralité même et le vice ont leur utilité : ils sont dans l'ordre de la nature et de la Providence. « L'immoralité transcendante de l'artiste est à sa façon moralité suprême, si elle sert à l'accomplissement de la particulière mission divine dont chacun est chargé ici-bas[1]. » Cette sorte de justice distributive qui est la loi de l'univers doit se retrouver dans la société humaine : le sacrifice des uns sert à l'élévation des autres et au progrès final de « l'idée ». — « La nature à tous les degrés a pour fin unique d'obtenir un résultat supérieur par le sacrifice d'individualités inférieures. Est-ce qu'un général, un chef d'État tient compte des pauvres gens qu'il fait tuer?... Le monde n'est qu'une série de sacrifices humains; on les adoucirait par la joie et la résignation. Les compagnons d'Alexandre... vécurent d'Alexandre, jouirent d'Alexandre. Les animaux qui servent à la nourriture de l'homme de génie ou de l'homme de bien devraient être contents s'ils savaient à quoi ils servent. *Tout dépend du but*, et

1. *Dialogues philosophiques*, 128, 129, 131.

si, un jour, la vivisection sur une grande échelle était nécessaire pour découvrir les grands secrets de la nature vivante, j'imagine les êtres, dans l'extase du martyre volontaire, venant s'y offrir couronnés de fleurs. Le meurtre inutile d'une mouche est un acte blâmable; celui qui est sacrifié aux fins idéales n'a pas droit de se plaindre, et son sort, au regard de l'infini (τῷ Θεῷ), est digne d'envie... C'est chose monstrueuse que le sacrifice d'un être vivant à l'égoïsme d'un autre; mais le sacrifice d'un être vivant à une fin voulue par la nature est légitime... Le grand nombre doit penser et jouir par procuration... Quelques-uns vivent pour tous. Si on veut changer cet ordre, personne ne vivra. » On retrouverait une théorie analogue dans Joseph de Maistre, qui en fit le fond de sa doctrine du sacrifice. — La conséquence finale du système est, sous toutes les formes, la condamnation de l'égalité. « Les hommes ne sont pas égaux, les races ne sont pas égales. Le nègre, par exemple, est fait pour servir aux grandes choses voulues et conçues par le blanc. » Ce n'est pas à dire que le nègre n'ait point de droits; mais les droits sont inégalement distribués selon l'inégalité même des êtres. « Le principe le plus nié par l'école démocratique est l'inégalité des races et la légitimité des droits que confère la supériorité de la race. » Le droit, au contraire, varie selon les êtres et se mesure à leur valeur réelle. « Il ne suit

pas de là que cet abominable esclavage américain fût légitime. Non-seulement tout homme a des droits, mais tout être a des droits. Les dernières races humaines sont bien supérieures aux animaux; or nous avons des devoirs même envers ceux-ci. » On voit que pour M. Renan le droit est le corrélatif de tout devoir, et le devoir se confond finalement pour lui, comme pour le christianisme, avec la bonté : « bonté universelle, amabilité envers tous les êtres, voilà la loi sûre et qui ne trompe pas... Ce n'est pas assez de ne pas faire du mal aux êtres; il faut leur faire du bien, il faut les gâter, il faut les consoler des rudesses obligées de la nature. » C'est donc par pure bonté qu'il faut se dispenser de maltraiter le nègre, c'est par pitié pure qu'il faut le « gâter » et le « consoler », non sans cette arrière-pensée qu'après tout la nature a raison dans ses rudesses et que tout est pour mieux dans l'ordre divin des choses[1]. — C'est encore cette sorte de bonté un peu dédaigneuse que, dans une même race, les classes supérieures doivent aux classes inférieures. Le vrai droit du peuple, c'est le droit d'être aimé, gâté, consolé, parce que d'autres penseront et jouiront à sa place. « On peut aimer le peuple avec une philosophie aristocrate et ne pas l'aimer en affi-

1. « La société, a dit aussi M. Renan, est un édifice à plusieurs étages, où doit régner la douceur, la bonté (l'homme y est tenu même envers les animaux), non l'égalité. » (*La Réforme intellectuelle*, p. 197.)

chant des principes démocratiques. Au fond, ce n'est pas la grande préoccupation de l'égalité qui crée la douceur et l'affabilité des mœurs. L'égalité jalouse produit au contraire quelque chose de rogue et de dur. La meilleure base de la bonté, c'est l'admission d'un ordre providentiel où tout a sa place et son rang, son utilité, sa nécessité même. » La notion de l'inégalité semble à M. Renan si fondamentale qu'il la maintient jusque dans sa Jérusalem céleste, je veux dire dans la « conscience divine », formée du retentissement de toutes les consciences, où chaque être aura sa place proportionnée à sa valeur. « Alors l'éternelle inégalité des êtres sera scellée pour jamais. » Avec la personnalité en moins chez Dieu et chez les âmes, il est facile de reconnaître la cité divine des chrétiens.

Tel est le système à la fois théologique et social de M. Renan. Entre ce système et le christianisme il n'y a point de différence essentielle; ce sont les mêmes idées de justice distributive et de prédestination, de hiérarchie providentielle, d'inégalité providentielle entre les individus et entre les classes, de résignation chez les uns, de bonté chez les autres, de sacrifice et de compensation, la même substitution du principe d'amour au principe du droit. M. Renan finit par dire lui-même : « C'est bien à peu près ainsi que parlent les prêtres, mais les mots sont différents. » Il n'est point de hardiesse, point de pardoxe même devant le-

quel M. Renan ait reculé pour soutenir sa thèse favorite de l'inégalité : il a peut-être par là rendu service à la thèse opposée. Quand s'endort le sens commun, le paradoxe, comme la torpille à laquelle se comparait Socrate, le réveille d'une secousse; ainsi fait M. Renan.

Nous ne suivrons pas le brillant auteur des *Dialogues* dans les considérations métaphysiques et théologiques sur lesquelles repose sa foi à l'inégalité. Les sciences sociales comme les sciences physiques doivent, selon nous, se garder des idées de causes finales et de Providence, au nom desquelles on peut tout affirmer ou tout nier, tout admettre ou tout rejeter. Est-il une erreur scientifique que le moyen âge n'ait essayé de prouver par les causes finales? est-il une injustice sociale qu'il n'ait justifiée au nom de la Providence? Les causes finales voulaient que le ciel fût fait pour la terre et la terre pour l'homme, par conséquent que le ciel tournât autour de la terre. Quant à la Providence, elle est encore de nos jours, en politique, l'avocat officiel de toutes les causes bonnes ou mauvaises : les Napoléon, les Guillaume, les Alexandre et le sultan l'invoquent tour à tour. Remplacer les intentions de la Providence par celles de la nature, c'est seulement changer le mot. La nature a-t-elle eu un but, par exemple, en faisant le nègre? s'est-elle proposé une fin en faisant quoi que ce soit? C'est ce que rendent

de plus en plus douteux les découvertes de la science moderne sur le mécanisme universel : les buts existent dans l'intelligence, ils ne semblent pas exister dans les choses ; l'homme se propose un but, la nature ne paraît pas en avoir, tant que l'homme ou tout autre être intelligent, dans sa sphère, ne lui en donne pas un. En tout cas, c'est aux hommes eux-mêmes qu'il appartient de se donner un but : prétendre que les nègres sont faits pour nous servir, c'est poser le principe de l'esclavage et en assurer la justification. M. Renan a beau ensuite déclarer « abominable » l'esclavage américain, il ne peut, à l'exemple des théologiens, le condamner que comme excessif et cruel, non comme injuste en soi, que comme contraire à la bonté, non comme contraire au droit[1]. La notion moderne du droit, notion vraiment scientifique, repose précisément sur le rejet de toutes ces vues finalistes et providentielles, de tous ces systèmes artificiels où l'on subordonne les individus à une fin qu'on déclare la meilleure. Avoir un droit, c'est avoir la garantie qu'on ne fera pas de vous un *moyen*, c'est avoir un abri contre les « cause-finaliers » en politique, en métaphysique et en théologie. Bannies du reste de la

1. D'ailleurs, dans sa *Réforme intellectuelle*, M. Renan insinue qu'on devrait conquérir les Chinois, « race d'ouvriers, » et les nègres, « race de travailleurs de la terre. » — « Soyez pour eux bons et humains, et tout sera dans l'ordre. » Page 94.

science, les causes finales ne doivent pas trouver un refuge dans la science sociale et politique.

Revenons donc des causes finales aux considérations physiques et psychologiques, méthode plus sûre. A ce point de vue, on peut certainement montrer entre les hommes une foule d'inégalités actuelles; mais, y en eût-il de fait encore davantage, l'égalité de droit ne serait pas atteinte en son principe théorique. Nous l'avons vu en effet, le droit repose moins sur l'état actuel que sur le développement possible des êtres, le droit a les yeux tournés vers l'avenir ; ce qu'il réserve, ce qu'il sauvegarde, c'est précisément la virtualité, la puissance de progrès. La loi ne punit-elle pas le meurtre d'un enfant de deux ans comme celui d'un homme? Cependant il aurait pu être incapable, infirme, plus nuisible qu'utile; — oui, mais il aurait pu être un honnête citoyen ou même un génie. Le droit a pour but d'assurer le développement libre de toutes les intelligences et de toutes les volontés. — Après avoir posé ce principe général, suivons la doctrine aristocratique en ses applications : elle invoque tour à tour l'inégalité des races, celle des classes, celle des individus; examinons si ces inégalités, en supposant qu'elles existent, suffisent à conférer des droits inégaux.

La théorie des races, mise en vogue par l'Allemagne, fournit aux écoles aristocratiques leur principal argu-

ment. L'exemple qu'on choisit toujours à l'appui, comme le moins discutable, est celui des nègres : a-t-il cependant toute la portée qu'on lui attribue ? Que le cerveau des nègres ne soit pas virtuellement égal à celui des blancs, que tout accès leur soit fermé dans l'avenir aux grandes notions scientifiques ou morales, que tout au moins ils ne puissent se diriger eux-mêmes dans l'ordre civil et politique, c'est ce qui n'est point encore démontré. Quand il s'agit des animaux, le doute sur ce point est impossible : nous savons la limite qu'ils ne peuvent dépasser, comme nous pouvons calculer la hauteur maximum que peut atteindre une pierre lancée par une fronde. Les animaux ne parlent pas; s'ils arrivaient un jour à parler, nous commencerions, malgré leur visage, à nous demander s'ils n'ont pas le droit de se conduire eux-mêmes [1]. Les nègres parlent, il en est même qui parlent latin et grec; il est dans les écoles d'Amérique de jeunes négresses qui traduisent Thucydide et Platon. Un même idéal moral peut être conçu par la pensée des noirs et par celle des blancs. On sait ce que Montesquieu, avec cette généreuse ironie qui émut son siècle, disait des nègres : « Ils sont noirs depuis les

1. « Il n'y a d'esclave naturel, disait Épictète, que celui qui ne participe pas à la raison ; or cela n'est vrai que des bêtes et non des hommes. Si l'âne avait en partage la raison et la volonté, il se refuserait légitimement à notre empire; il serait un être semblable à nous. »

pieds jusqu'à la tête et ils ont le nez si écrasé qu'il est presque impossible de les plaindre; » aujourd'hui on se demande s'il est certain que la peau noire et le nez écrasé soient incompatibles non-seulement avec l'intelligence, mais même avec le génie. Déjà les nègres occupent en Amérique de hautes positions dans les affaires, dans la magistrature, dans la politique; que dirions-nous s'il naissait demain parmi eux quelque grand poëte, quelque grand artiste, quelque grand savant? Sous ce rapport, et surtout en fait d'art, les Américains de race blanche ne sont pas eux-mêmes beaucoup plus avancés qu'eux. Attendons les noirs à l'œuvre, et ne leur fermons point l'espérance. Au reste, dussent-ils à la fin demeurer en arrière sous le rapport du génie, ce qui est fort possible, il n'est pas besoin de génie pour participer aux droits communs. Chacun trouve toujours un plus savant ou un plus sage que soi, et surtout des gens qui se croient plus savants ou plus sages : théoriquement, l'égalité des droits civils et politiques est en dehors de ces appréciations; pratiquement, elle n'exclut pas certaines conditions de capacité et de majorité intellectuelle ou morale, que les législateurs ne devraient jamais négliger, que les Américains ont peut-être trop négligées vis-à-vis des noirs; mais en aucun cas le droit à l'égalité n'exige que tous les membres de la société soient des Newton ou des Leibniz.

L'inégalité du droit des races, qui conserve encore une apparence plausible quand il s'agit des noirs et des blancs, devient absolument insoutenable quand on la transporte, comme le font les partisans des théories allemandes, aux variétés d'une même race: Gaulois, Latins, Germains. Qui prétendra que, de par la Providence ou la nature, le cerveau d'un Français soit virtuellement inégal à celui d'un Allemand, et que l'un soit aussi incapable de concevoir les hautes idées de l'autre que le quadrupède de voler comme l'oiseau? Et quand ce serait vrai, le *droit* des races germaniques à nous conquérir serait-il établi? C'est M. Renan lui-même qui, trouvant dans Strauss la théorie des races mise au service de la politique allemande, lui objecta que, si la France compte parmi elle des Germains, l'Allemagne compte aussi des Gaulois et des Huns, l'Angleterre des Bretons, des Irlandais, des Calédoniens, des Anglo-Saxons, des Danois, des Normands purs, des Normands français. Sous couleur de science, la théorie des races est une des moins scientifiques dans ses applications à l'ordre politique et social. Chaque peuple a ses traditions, ses instincts héréditaires, son caractère propre, ses aptitudes, soit: y a-t-il là un prétexte plus sérieux à l'inégalité des droits que dans la différence de caractères entre deux individus d'une même nation?

Des remarques analogues s'appliquent à la pré-

tendue inégalité entre les classes : « Des générations laborieuses d'hommes du peuple et de paysans font, dit M. Renan, l'existence du bourgeois honnête et économe, lequel fait à son tour le noble, l'homme dispensé du travail matériel, voué tout entier aux choses désintéressées [1]. » M. Renan sait bien qu'il n'est pas besoin d'être noble pour se vouer aux choses désintéressées. Combien de génies sortis des rangs du peuple! Est-ce le peuple ou la noblesse qui a fait la science moderne, qui a produit les Laplace, les Lagrange, les Lavoisier, les Monge, les Ampère? On pourrait renverser la proposition de M. Renan et dire : Le peuple, en apportant à la nation un sang plus jeune et plus riche, travaille à sauver la bourgeoisie et la noblesse de l'abâtardissement; c'est lui qui renferme, avec la vraie force vive, la vraie et perpétuelle supériorité. Que deviendrait Paris lui-même sans la province? Il s'éteindrait à la quatrième ou cinquième génération; si donc les Parisiens réclamaient pour eux et leurs descendants le privilége d'habiter seuls la capitale, Paris serait bientôt un désert. C'est l'image de ce qui arrive aux classes murées dans leurs privilèges. L'humanité n'avance que grâce au mélange des races, des classes, des familles, conséquemment grâce à une certaine égalité qu'elle rétablit tôt ou tard en

1. *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 245.

dépit de nos barrières artificielles. La science, l'art, la morale, sont comme l'air vital, qui a sans cesse besoin d'être remué, chassé d'un lieu à l'autre, égalisé entre tous; s'il était l'objet de priviléges et de monopoles, il deviendrait bientôt irrespirable : la science viciée des castes et des races, la morale et la politique viciées des classes finiraient par donner la mort, sans ces grandes tempêtes historiques qui balayent et renouvellent l'atmosphère des nations [1].

Après l'inégalité des races et des classes, l'école aristocratique invoque en sa faveur l'inégalité des individus, qu'elle déclare nécessaire à la « hiérarchie » sociale : les fonctions, les conditions, les capacités ne peuvent être égales chez tous les hommes, donc les

1. Dans son beau livre sur l'*Hérédité*, M. Ribot a montré la faiblesse du double argument qu'on invoque en faveur de la supériorité des classes nobles, la *sélection* et la *transmission héréditaire*. 1° Quant à la sélection, la noblesse, qui prétendait être une élite, ne le fut jamais qu'en un sens très-restreint, celui des vertus guerrières. 2° Quant à la transmission héréditaire des supériorités, elle est en opposition avec une des lois essentielles que M. Ribot a mises en lumière : *l'affaiblissement de l'hérédité avec le temps* ou l'abâtardissement de l'espèce. « Les citoyens des républiques anciennes, dit aussi M. Littré, n'ont jamais pu se maintenir par la reproduction. Les 9.000 Spartiates du temps de Lycurgue étaient réduits à 1.900 du temps d'Aristote. » Pope faisait remarquer que l'air noble que devait avoir la noblesse anglaise était précisément celui qu'elle n'avait pas; en Espagne, on disait que lorsqu'on annonçait dans un salon un *grand*, on devait s'attendre à voir entrer une espèce d'avorton ; enfin, en France, on imprimait qu'en voyant cette foule d'hommes qui composaient la haute noblesse de l'État, on croyait être dans une société de malades; le marquis de Mirabeau lui-même traite les nobles d'alors de pygmées, de plantes sèches et mal nourries. — Ajoutons que, si la transmission héréditaire des vertus était prouvée, il faudrait admettre par cela même la transmission héréditaire des vices, conséquemment l'*impureté*, l'*indignité* de certaines castes. Ce serait revenir au brahmanisme.

droits ne peuvent être égaux. — Non, sans doute, les fonctions ne peuvent être égales; mais l'école démocratique ne prétend point supprimer leur diversité : loin de là, l'égalité des citoyens dans l'État assure la répartition des fonctions mêmes selon les goûts et les aptitudes. La distribution aristocratique par voie de priviléges est artificielle et fausse, la distribution démocratique par voie de liberté est naturelle et vraie; nos modernes aristocrates s'appuient sur un principe mystique et sacerdotal, celui de la « hiérarchie; » l'école démocratique y substitue le seul principe scientifique et vraiment humain, celui que les économistes appellent la division du travail. Les frères sont égaux dans la maison, en partagent-ils moins entre eux les travaux nécessaires? — Quant à la variété des conditions, elle n'a rien non plus d'incompatible avec l'identité des droits. Autre en effet est le droit, autre est l'usage; de ce que nous avons les mêmes droits sur ce qui nous appartient, il ne résulte pas que nous saurons en user de la même manière ni que nous serons également servis par les circonstances. M. Renan pousse gratuitement la thèse démocratique à l'extrême en la faisant consister dans le nivellement de toutes les conditions sociales. « La bourgeoisie française, dit-il, s'est fait illusion en croyant, par son système de concours, d'écoles spéciales et d'avancement régulier, fonder une société juste : le peuple lui

démontrera facilement que l'enfant pauvre est exclu de ces concours, et lui soutiendra que la justice ne sera complète que quand tous les Français seront placés en naissant dans des conditions identiques. » Le peuple n'a pas tout à fait tort de concevoir cet idéal, auquel tend effectivement le progrès de la société ; son seul tort serait de croire que la loi puisse le réaliser tout d'un coup et par voie d'autorité. Il ne dépend pas des lois que tous les hommes aient les mêmes ressources matérielles ou morales ; mais il dépend d'elles qu'ils aient tous le droit de mettre leurs ressources en usage ; l'État ne peut « placer tous les Français dans des conditions identiques de fortune, d'intelligence, de moralité ; » mais il peut et doit les placer dans des conditions identiques d'admissibilité aux fonctions, de droits communs et de lois communes : en un mot, il ne doit que l'égalité de justice, mais il la doit tout entière. La société serait-elle donc plus juste si aux inégalités qui sont le fait de la nature elle ajoutait encore d'autres inégalités artificielles, comme si, dans une balance où se comparent des objets inégaux, on ajoutait par avance des poids d'un côté et non de l'autre pour fausser la mesure ?

M. Renan reconnaît qu'entre les hommes la « seule distinction juste serait celle du mérite et de la vertu ; » mais il affirme, sans le prouver d'ailleurs, que cette distinction s'établit mieux sous le régime aristocra-

tique que sous le régime démocratique, « dans une société où les rangs sont réglés par la naissance que dans une société où la richesse seule fait l'inégalité. » Nous ne pouvons admettre que les sociétés démocratiques soient celles où la richesse seule fait l'inégalité : en droit, rien de plus contraire au principe de la démocratie, et en fait rien de moins nécessaire qu'une telle conséquence. Est-ce toujours aux plus riches que la France confie les fonctions civiles ou politiques? est-ce le plus riche qui est magistrat; juge, ingénieur, professeur, officier? est-ce toujours le plus riche qui est représentant de la nation? Lorsqu'en effet les riches sont élus, le sont-ils par un privilége de fortune ou par une volontaire confiance des citoyens? La noblesse est une caste fermée par la loi, la richesse est ouverte à tous de par la loi : l'État me permet d'arriver à la fortune, il ne se charge pas de faire lui-même ma fortune. Qu'y a-t-il d'injuste en cette égalité de liberté, qui n'exclut d'ailleurs aucun progrès? M. Renan répond : « Il n'est pas plus juste que tel individu naisse riche qu'il n'est juste que tel individu naisse avec une distinction sociale : l'un n'a pas plus que l'autre gagné son privilége par son travail personnel. » Mais au moins la richesse héréditaire, quand elle ne dépasse point certaines limites, n'est pas un *privilége* légal comme les distinctions et les charges héréditaires; le père, en transmettant à son fils une

fortune qu'il aurait eu le droit de dépenser de son vivant, ne lui transmet que ce qui lui appartient en propre, que ce qu'il aurait pu consommer lui-même pendant sa vie; quand, au contraire, un magistrat d'autrefois transmettait à son fils une charge judiciaire, il lui transmettait un pouvoir sur les autres non consenti par les autres et non accessible aux autres : est-il permis d'assimiler deux choses aussi opposées et d'identifier la libre disposition de ce qui nous appartient avec la disposition de ce qui appartient à autrui?

Pour justifier les priviléges de l'homme sur l'homme, M. Renan invoque le privilége de l'homme sur les animaux, qui est lui aussi un privilége de naissance et de condition. « La vie humaine deviendrait impossible, dit-il, si l'homme ne se donnait le droit de subordonner l'animal à ses besoins; elle ne serait guère plus possible si l'on s'en tenait à cette conception abstraite qui fait envisager tous les hommes comme apportant en naissant un même droit à la fortune et aux rangs sociaux... L'utopiste le plus exalté trouve juste qu'après avoir supprimé en imagination toute inégalité entre les hommes, on admette le droit qu'a l'homme d'employer l'animal selon ses besoins. » Nous répondrons que cette induction de l'animal à l'homme est peu scientifique : on aurait beau décréter par un article de loi que les chevaux ou les chiens « sont admissibles aux emplois publics, » cette loi ne leur don-

nerait ni la raison ni la parole, *ratio et oratio*, et aucun animal ne se présenterait pour en requérir l'application à son bénéfice. M. Renan compare aussi aux animaux les femmes; mais puisqu'il reconnaît que « la nature a créé là, au sein de l'espèce humaine, une différence de rôles indéniable, » en quoi l'égalité des libertés et des droits compromet-elle cette différence de fonctions entre les sexes, là où elle est effectivement indéniable? D'excellents esprits, tels que Stuart Mill, considèrent les femmes comme destinées à sortir tôt ou tard de tutelle; pour les droits civils, la thèse nous paraît démontrée; pour les droits politiques, qui entraînent certaines conditions spéciales d'indépendance et de capacité, elle est actuellement contestable, surtout dans nos sociétés catholiques, où la femme est sous la tutelle du prêtre. Sans entrer dans cette question, bornons-nous à rappeler encore que l'égalité des droits n'entraîne nullement comme conséquence dans l'ordre politique la suppression de certaines conditions de capacité. Il n'est pas besoin pour déterminer ces conditions de créer des castes nobiliaires.

Après avoir opposé à l'égalité des droits l'inégalité des fonctions et celle des situations sociales, l'école aristocratique lui oppose celle des intelligences. — Les intelligences ne peuvent être égales, dit-on; l'égalité démocratique tend cependant à les niveler; par cela même elle entrave l'essor des esprits supérieurs.

— Il est vrai, répondrons-nous, les intelligences ne sont pas égales, mais personne ne peut le savoir qu'à l'essai, et l'essai doit être libre. L'enfant ne porte pas écrit sur son front en venant au monde le degré de capacité qu'il montrera par la suite; on ne peut prévoir le développement de son intelligence comme on peut prévoir la couleur de ses cheveux ou de ses yeux. Quel jour a-t-on reconnu que M. Renan avait une intelligence supérieure? Quand il a eu publié ses ouvrages, grâce à l'égalité même des libertés dont jouit la société moderne. Si, sous prétexte que les intelligences ne peuvent être égales, vous enchaînez les uns pour laisser la liberté aux autres, vous risquez d'enchaîner précisément les capacités supérieures, et c'est vous qui aurez ainsi entravé leur essor. « La jalousie, principe de la démocratie, » dit M. Renan, empêche les grands esprits de s'élever, — comme si les jalousies de toute sorte n'étaient pas encore plus nombreuses et plus à craindre sous un régime de faveur, de privilége et de bon plaisir! D'ailleurs le véritable esprit d'égalité démocratique provoque la libre émulation plutôt que la jalousie. Ce n'est pas étouffer les supériorités intellectuelles que de leur donner des rivaux : c'est, au contraire, les forcer à dépasser leurs rivaux et à se surpasser elles-mêmes. De plus, quand l'égalité civile et politique existe dans un pays et supprime entre les hommes les distinctions artificielles, l'émulation se

reporte sur les distinctions naturelles de l'ordre intellectuel ou moral : elle s'exerce ainsi par le dedans, non plus par le dehors ; est-ce là un mal? Si certains peuples démocratiques, comme les Américains, n'ont pas encore vu se produire chez eux l'essor du génie spéculatif, n'en accusons pas l'égalité civile et politique, mais les circonstances spéciales dans lesquelles s'est développée l'Union américaine. Les Américains, qui n'ont pas encore un siècle d'existence, ont eu d'abord à vivre. Plus tard, pour les choses élevées, ils n'ont pas eu parmi eux assez d'initiateurs, tandis que l'ancien monde avait pour initiateurs ses gloires passées. Il faut dans un peuple des génies qui donnent l'exemple et excitent l'émulation. Les génies ouvrent les routes, tout le monde y passe ensuite. Si on ne permettait qu'à une aristocratie de suivre la route, croit-on que ce serait le meilleur moyen pour faire découvrir des voies nouvelles et des régions inexplorées?

La vertu singulière de provoquer le mérite et de favoriser la science, M. Renan l'attribue à la noblesse : il ne sépare jamais les nobles des savants dans le respect religieux qu'il demande au peuple pour ses supérieurs[1]. « Les partisans de l'égalité partent toujours,

1. « Essentiellement borné, le suffrage universel ne comprend pas la nécessité de la science, la supériorité du noble et du savant. » (*Réforme intellectuelle*, p. 45.)

dit-il, de l'idée que la noblesse a pour origine le mérite, et comme il est clair que le mérite n'est pas héréditaire, on démontre facilement que la noblesse héréditaire est chose absurde; » mais, ajoute-t-il, « la raison sociale de la noblesse, envisagée comme institution d'utilité publique, était non pas de récompenser le mérite, mais de le provoquer, de rendre possibles, faciles même certains genres de mérite[1]. » Que la noblesse ait eu jadis son utilité, surtout au point de vue militaire, personne ne le conteste; les castes des Indiens ont eu aussi leur utilité; mais de nos jours en quoi la noblesse — puisque le mérite n'y est pas héréditaire — peut-elle favoriser l'apparition du mérite? Quand le fils n'a pas hérité réellement des capacités de son père, suffit-il qu'il hérite de son titre pour acquérir ses capacités? Puisque la noblesse a cette puissance merveilleuse, que ne l'applique-t-on à la science, à l'art? pourquoi ne crée-t-on pas des académiciens héréditaires[2] ?

1. *La Réforme intellectuelle*, p. 245.

2. Il est d'ailleurs bien difficile de saisir ce que M. Renan entend au juste par la noblesse; il en parle comme s'il s'agissait des classes privilégiées par la loi, mais ailleurs il déclare ridicule l'opinion qui attache la noblesse à la particule *de;* ailleurs encore il paraît entendre par noblesse de naissance toute qualité qu'on apporte en naissant : « Une société n'est forte qu'à la condition de reconnaître le fait des supériorités naturelles, lesquelles au fond se réduisent à une seule, celle de la naissance, puisque la supériorité intellectuelle et morale n'est elle-même que la supériorité d'un germe de vie éclos dans des conditions particulièrement favorisées. » (*Réforme intellectuelle*, p. 49). A ce compte, la noblesse peut se trouver partout, comme son contraire : il y a de nobles vilains et de vilains nobles; mais est-ce là ce qu'on entend quand on parle des privilèges aristocratiques ?

M. Renan, qui attribue ainsi à l'aristocratie la vertu de produire les grands hommes, soutient par contre que, « loin de chercher à élever la race, la démocratie tend à l'abaisser : elle ne veut pas de grands hommes, et s'il y avait ici un démocrate, en nous entendant parler de moyens perfectionnés pour produire des maîtres pour les autres hommes, il serait un peu surpris. » Et il y aurait de quoi, assurément, quand il s'agit de produire des « maîtres » pour exercer sur l'humanité, au moyen des engins scientifiques, la tyrannie dont M. Renan nous fait le tableau dans ses *Dialogues* et que, dans *Caliban*, Prospero voudrait réaliser[1]. Mais des grands hommes sont-ils nécessairement des « maîtres? » Qu'une démocratie soit en défiance contre les César, les Napoléon, les ambitieux de toute sorte, on le conçoit; mais à quel « démocrate » le génie des Hugo, des George Sand, des Delacroix,

1. « Il pourra exister, dit M. Renan, des engins qui, en dehors des mains savantes, soient des ustensiles de nulle efficacité. De la sorte, on imagine le temps où un groupe d'hommes régnerait par un droit incontesté sur le reste des hommes. Alors serait reconstitué le pouvoir que l'imagination populaire prêtait autrefois aux sorciers. Alors l'idée d'un pouvoir spirituel, c'est-à-dire ayant pour base la supériorité intellectuelle, serait une réalité. Le brahmanisme a régné des siècles, grâce à la croyance que le brahmane foudroyait par son regard celui contre qui s'allumait sa colère... Un jour peut-être la science jouira d'un pouvoir analogue... Les dogmes chrétiens, pendant des siècles, ont eu la force de brûler ceux qui les niaient; ce serait directement et *ipso facto* que les dogmes scientifiques anéantiraient ceux qui n'y croiraient pas... Une large application des découvertes de la physiologie et du principe de sélection pourrait amener la création d'une race supérieure, ayant son droit de gouverner non seulement dans sa science, mais dans la supériorité même de son sang, de son cerveau et de ses nerfs. » (*Dialogues*, p. 106 et suiv.)

des Ary Scheffer, la science de Claude Bernard, de M. Berthelot, de M. Renan lui-même fait-elle ombrage? Qui se sent atteint par là dans son droit, dans son égalité civile et politique avec les autres hommes? Le vrai génie n'est pas une force qui accable, mais une force qui relève.

Non-seulement l'égalité n'est pas un obstacle à l'apparition des supériorités véritables, mais on peut soutenir qu'elle est le meilleur moyen de l'assurer. Comment s'y prenait-on aux jeux olympiques pour distinguer, entre tous les coureurs, le plus habile? Mettait-on des entraves aux pieds des uns et non aux autres? Opposait-on des barrières à celui-ci et point à celui-là? Non, on ouvrait à tous la carrière et on laissait à chacun sa liberté; ainsi font nos sociétés modernes : elles ne retiennent personne dans des limites factices et elles ouvrent l'horizon à tous. L'aristocratie, au contraire, compte sur l'ignorance et l'asservissement des masses pour susciter la science de quelques-uns; le moyen va contre son but. « La fin de l'humanité, dit M. Renan, c'est de produire des grands hommes (proposition qu'il faudrait d'ailleurs démontrer et que nous abandonnons aux partisans des causes finales); le grand œuvre s'accomplira par la science, non par la démocratie... L'essentiel est moins de produire des masses éclairées que de produire de grands génies et un public capable de les comprendre.

Si l'ignorance des masses est une condition nécessaire pour cela, tant pis. La nature ne s'arrête pas devant de tels soucis; elle sacrifie des espèces entières pour que d'autres trouvent les conditions de leur vie. » La nature fait comme elle peut, et ne fait pas toujours bien; l'intelligence nous a été donnée pour faire mieux, s'il est possible; or en quoi est-il nécessaire de sacrifier les masses et de leur retirer leurs droits civils ou politiques pour avoir des Cuvier, des Geoffroy Saint-Hilaire, des Ampère, des Champollion? Laisser une moitié de l'humanité dans l'abaissement, dans l'infériorité, dans la servitude, c'est diminuer de moitié les chances qu'a le genre humain de voir naître des génies. Je suppose qu'il naisse un génie sur vingt millions d'hommes, moins vous aurez de millions d'hommes étouffés et esclaves, plus vous aurez de probabilités pour la production des esprits supérieurs. La nature ne réussit qu'en opérant sur des masses. Une société d'assurances qui n'opérerait pas sur les grands nombres serait sûre de se ruiner; ainsi fait une société qui enlève au grand nombre ses droits et ses libertés afin que quelques privilégiés portent plus haut la pensée humaine. Pour élever une pyramide, il faut d'abord une large base; M. Renan a-t-il pour idéal de faire tenir la pyramide sur la pointe?

En somme, la diversité des intelligences et l'essor des génies n'a rien d'incompatible avec l'égalité des

droits. Il est vrai pourtant d'ajouter que toutes les égalités se tiennent de près ou de loin : l'égalité des droits civils appelle l'égalité des droits politiques ; l'égalité civile et politique, à son tour, tend à produire une égalité progressive des intelligences, des connaissances, des éducations, des biens, des conditions sociales. S'il y avait dans les conditions et dans les degrés d'instruction une trop grande inégalité et une disproportion excessive, il en résulterait dans les rapports sociaux d'inévitables servitudes, et les droits eux-mêmes avec les libertés cesseraient d'être égaux en fait. Supposez, par exemple, un savoir immense chez les uns et une ignorance brute chez les autres, de même qu'une fortune énorme d'un côté et une complète misère de l'autre ; les premiers seront maîtres même malgré eux, les seconds esclaves malgré eux : toutes les proclamations de droits abstraits n'y changeraient rien. Mais faut-il se plaindre que l'égalité des libertés appelle ainsi en théorie et tende à produire dans la pratique toutes les autres égalités ?

— Oui, répondent les partisans de l'aristocratie, cette égalité envahissante nuit au progrès intellectuel de l'espèce, car elle rabaisse l'art et étouffe la science en les vulgarisant. — Examinons cette autre thèse. Pour montrer que l'art, en se répandant dans la foule, s'abaisse, on cite d'ordinaire l'éloquence. Mais l'art oratoire, ce mélange de démonstration et de passion,

n'est pas l'art pur, l'art désintéressé : c'est un moyen d'action et un instrument pratique, c'est l'art mis au service d'un but ; l'éloquence ne peut donc servir ici d'exemple décisif. Toutefois, chez les peuples où existe l'égalité civile, l'éloquence même, forcée de s'adresser à tous, aux hommes instruits comme aux ignorants, dans le grand jour de la liberté, se voit bientôt obligée de se maintenir à un certain niveau d'élévation : n'est-ce pas à des citoyens égaux en droits que s'adressaient les Périclès, les Démosthène, les Cicéron? — L'art dramatique est parfois, lui aussi, une sorte d'éloquence qui peut devenir grossière en ses procédés ; mais il y a des théâtres pour tous les goûts chez les peuples libres : ceux des boulevards nuisent-ils chez nous à la Comédie-Française? les uns ne sont-ils pas souvent une initiation et une préparation aux autres? ne faut-il pas une certaine éducation préalable en fait d'art pour s'élever peu à peu aux délicatesses et aux raffinements d'un art plus exquis? La poésie de Victor Hugo, pour être la plus populaire en France, n'en est pas moins la plus haute. En Allemagne, où tout le monde s'occupe de musique, je ne sache pas que Mozart, Beethoven et Wagner en aient souffert ou en aient été amoindris. En tout cas, si l'art parfois s'abaisse, ce n'est pas par des règlements qu'on le relève : ce n'est pas en fermant la porte aux uns pour l'ouvrir à d'autres, ni en défendant à ceux-

ci les jouissances de l'art pour les permettre à ceux-là.

Ces remarques sont bien plus vraies encore pour la science. On craint que sa vulgarisation n'arrête son progrès; mais il y a ici deux fonctions bien distinctes: autres sont les vulgarisateurs, autres les inventeurs. Les premiers n'ont jamais empêché les seconds; tout au contraire, mettant les éléments de la science à la portée de tous, ils permettent à un plus grand nombre de devenir inventeurs, pourvu qu'il en aient le génie. Si Laplace n'avait pas d'abord appris la géométrie de Clairaut, qui fut lui-même tout ensemble vulgarisateur et inventeur, Laplace n'aurait pas écrit plus tard la *Mécanique céleste*. Certains esprits craignent que l'instruction, en devenant pour tous également obligatoire, ne devienne également grossière et superficielle; mais dans l'instruction encore il y a deux buts distincts qu'on peut et qu'on doit poursuivre: étendre l'enseignement, l'élever. Ces deux buts ne se nuisent pas l'un à l'autre; la Prusse, pays d'instruction primaire, n'est-elle pas aussi un pays d'instruction supérieure? Souvent même le meilleur moyen de répandre l'instruction, c'est de l'élever. S'il y a des pays, comme l'Amérique et la Belgique, auxquels on a pu reprocher parfois de vulgariser la science en la faisant ramper à terre, c'est là un faux calcul qu'on ne saurait ériger en règle. On a dit avec raison

que, pour distribuer au loin les eaux, il faut d'abord élever la source.

Les supériorités véritables, loin d'être oppressives, sont libératrices pour tous. La vérité découverte par le génie devient le patrimoine commun des intelligences et sert à répandre plus également la vérité. Les grands exemples de supériorité morale, de vertu et de dévouement, servent aussi à répandre la moralité et à diminuer les inégalités morales entre les hommes. La vraie supériorité et la vraie égalité, qui paraissaient d'abord ennemies, ne font donc que se rendre de mutuels services, à la condition qu'elles se produisent l'une et l'autre dans la liberté.

Aussi ne saurions-nous prendre que comme un jeu d'imagination l'hypothèse paradoxale de M. Renan sur l'avenir de l'aristocratie, qu'il oppose à celui de la démocratie. Dans les « rêves » auxquels s'abandonne l'auteur des *Dialogues*, il imagine une petite élite concentrant en elle toute la science et conséquemment toute la puissance. Cette « solution oligarchique » d'un problème qui intéresse non-seulement les destinées de la société humaine, mais celles du monde entier, est selon lui « bien plus facile à concevoir que la solution démocratique. Elle rentre tout à fait dans les plans apparents de la nature... On arrive à de pareilles idées de tous les côtés. Par l'application de plus en plus étendue de la science à l'armement,

une domination universelle deviendra possible, et cette domination sera assurée en la main de ceux qui disposeront de cet armement. Le perfectionnement des armes, en effet, mène à l'inverse de la démocratie; il tend à fortifier non la foule, mais le pouvoir, puisque les armes scientifiques peuvent servir aux gouvernements, non aux peuples [1]. » On doit répondre d'abord qu'en fait le perfectionnement des armes, jusqu'à nos jours, loin de rejeter au second plan la force démocratique et égalitaire du nombre, ne fait que la servir et en assurer le triomphe: n'est-ce pas par le nombre autant que par la science qu'on a vu triompher les armées allemandes? On peut se figurer, il est vrai, « des engins qui, en dehors des mains savantes, soient des ustensiles de nulle efficacité. » Mais la science ne produira ces engins que comme application de théories déjà contenues dans des livres, déjà répandues dans l'enseignement; on ne saurait donc imaginer un génie découvrant tout d'un coup, à lui seul, une machine scientifique qui le rendrait « capable de disposer même de l'existence de notre planète et de terroriser par cette menace le monde tout entier. » « Le jour où quelques privilégiés de la raison, dit

1. « Nos moyens de domination, dit Prospero dans *Caliban*, sont brisés dans nos mains; il faut attendre qu'on en ait inventé d'autres, d'autres que le Peuple ne puisse appliquer. — J'inventerai des engins dont ils ne pourront se servir. »

M. Renan, posséderaient le moyen de détruire la planète, leur souveraineté serait créée; ces privilégiés régneraient par la terreur absolue, puisqu'ils auraient en leur main l'existence de tous; on peut presque dire qu'ils seraient dieux. » Sans doute, mais les dieux ne sortent pas ainsi soudain tout armés de la tête de l'humanité, et puisque M. Renan invoque à l'appui de l'oligarchie les lois de la nature, nous lui opposerons ici une des principales lois de l'univers, celle de la continuité, qui régit les découvertes scientifiques autant et plus que tout le reste. Lorsque les cent premiers théorèmes de la géométrie sont découverts, le cent-unième arrive nécessairement, et quand ce n'est pas un savant qui le découvre, c'en est un autre. Si Stephenson n'avait pas inventé la locomotive, un autre l'aurait inventée; à plus forte raison pour les fusils et les mitrailleuses, dont l'invention, après tout, n'exige pas le génie d'un Newton ou d'un Laplace et ne dépasse point l'intelligence d'un Napoléon III. On ne peut donc admettre un sorcier assez habile pour inventer tout à coup cette pierre philosophale d'un nouveau genre: une machine capable de pulvériser notre planète. Aussi tout engin nouveau trouvé par les uns provoque des découvertes semblables ou supérieures par les autres. N'en voyons-nous pas encore un exemple de nos jours? n'est-on pas obligé de changer sans cesse les armements pour se mettre au niveau

des nouvelles inventions? N'est-ce pas même une des causes qui tendent à rendre un jour la guerre de plus en plus difficile en la rendant de plus en plus ruineuse? Les triomphes fondés sur la force actuelle ou sur la science actuelle, choses toujours mobiles, toujours en progrès, seront de plus en plus provisoires. On ne voit donc pas comment les gouvernements pourraient disposer contre les peuples de secrets scientifiques propres à « terroriser » le monde. Au contraire, les vrais progrès des sciences militaires tendent à armer les nations et les masses.

M. Renan finit du reste par s'adresser à lui-même une objection fort juste : « Ne pensez-vous pas que le peuple, qui sentira venir son maître, devinera le danger et se mettra en garde? » Assurément, répond M. Renan, il y aura peut-être un jour, contre la physiologie et la chimie, des persécutions auprès desquelles celles de l'inquisition auront été modérées; la science se réfugiera de nouveau dans les cachettes! « Il pourra venir un temps où un livre de chimie compromettra autant son propriétaire que le faisait un livre d'alchimie au moyen âge [1]. » Mais M. Renan réfute lui-même plus loin cette étrange supposition en remarquant que l'homme un jour ne pourra plus se passer

1. Cf *Caliban*, p. 48 : « Guerre aux livres! ce sont les pires ennemis du peuple. Ceux qui les possèdent ont des pouvoirs sur leurs semblables... Cassez-lui aussi ses cornues de verre et tout son outillage. Sans ses livres, il sera comme nous. »

de science. Aujourd'hui la guerre, la mécanique, l'industrie exigent la science, si bien que même les personnes les plus hostiles à l'esprit scientifique sont obligées d'apprendre les mathématiques, la physique, la chimie. « De toutes les manières. la souveraineté de la science s'impose même à ses ennemis. » De toutes les manières aussi, ajouterons-nous, et en vertu des mêmes causes, la nécessité de la science s'impose à tous et la science même pénètre chez tous. La science a donc une puissance invincible d'expansion et de diffusion. La vérité, comme la lumière, est essentiellement démocratique: elle jette ses rayons en tous sens, va droit aux obstacles, et si elle ne peut les atteindre directement, elle les atteint par réflexion, si elle ne peut les pénétrer d'outre en outre, du moins elle les éclaire au dehors et les échauffe au dedans. Quand tout s'illumine ainsi autour de vous, on cherche en vain à se cacher dans l'obscurité, il est impossible de ne pas recevoir quelque lueur détournée de l'universelle clarté. Plus la science s'accroît, plus s'accroît aussi le nombre d'hommes qui y participent; on ne peut donc supposer une oligarchie l'accaparant pour elle seule et soufflant à l'improviste sur l'esprit de l'humanité comme sur un flambeau. L'égalité n'a rien à craindre de la science, ni la science de l'égalité.

V

L'IDÉAL ARISTOCRATIQUE ET L'IDÉAL DÉMOCRATIQUE

Toutes les oppositions que nous avons remarquées entre l'école démocratique et l'école aristocratique proviennent, selon nous, d'une opposition fondamentale, celle de leurs points de vue sur l'univers et sur la société; ces deux écoles se représentent d'une façon toute contraire et l'idéal et la nature et l'action de l'idéal sur la nature.

M. Renan voudrait réserver l'honneur de l'idéalisme pour les doctrines aristocratiques, et il qualifie la doctrine démocratique sur l'égalité de « matérialisme en politique. » D'après les démocrates en effet, dit il, la société n'a qu'un seul but, « c'est que les individus qui la composent jouissent de la plus grande somme possible de bien-être, sans souci de la destinée idéale de l'humanité. Que parle-t-on d'élever, d'ennoblir la con-

science humaine? Il s'agit seulement de contenter le grand nombre, d'assurer à tous une sorte de bonheur vulgaire[1]. » A ces traits, qui seraient tout au plus fidèles pour caractériser l'utilitarisme anglais, nous ne pouvons reconnaître la doctrine française sur le droit et l'égalité des droits. Est-ce sur le bien-être matériel ou sur le respect de la liberté et de l'intelligence que la notion du droit repose? Croire que la valeur de l'homme est sans commune mesure avec les intérêts matériels ou les forces matérielles, parce qu'il est capable de développer indéfiniment son intelligence et sa volonté, de s'élever et de se transfigurer par son propre effort, est-ce n'avoir « nul souci de la destinée idéale de l'humanité? » est-ce refuser « d'ennoblir la conscience humaine? » — « Aux yeux d'une philosophie éclairée, ajoute M. Renan (et il entend par là la philosophie de l'inégalité), la société est un grand fait providentiel; elle est établie non par l'homme, mais par la nature elle-même, afin qu'à la surface de notre planète se produise la vie intellectuelle et morale... La société humaine, mère de tout idéal, est le produit direct de la volonté suprême qui veut que le bien, le vrai, le beau, aient dans l'univers des contemplateurs. Cette

1. *La Réforme intellectuelle*, p. 241. — *Caliban*, p. 70 : « La révolution, c'est le réalisme... Tout ce qui est idéal, non substantiel, n'existe pas pour le peuple... Le peuple est positiviste. » Nous lui ferions plutôt le reproche contraire, de s'être trop sacrifié à des idées, parfois à des chimères.

fonction transcendante de l'humanité ne s'accomplit pas au moyen de la simple coexistence des individus. » Sans prétendre ainsi parler au nom de la Providence, la philosophie française du droit assigne à l'humanité un but plus élevé encore, ou plutôt elle invite l'humanité à se l'assigner elle-même et à le poursuivre de ses efforts; elle ne veut pas seulement que le bien, le vrai, le beau, aient des « contemplateurs, » petite élite brûlant d'un amour platonique pour la vérité abstraite au-dessus d'elle, et au-dessous d'elle pour le reste de l'humanité plongé dans les ténèbres; elle substitue à la contemplation l'action, à l'amour platonique l'amour effectif et fécond; elle veut que le vrai, le bien, le beau, se réalisent tout entiers chez l'homme et pour cela se réalisent dans toutes les volontés, dans toutes les intelligences, selon la mesure de leur capacité et avec la perpétuelle espérance du progrès; elle veut, en un mot, que l'idéal descende réellement dans l'humanité entière et, selon la conception du poëte, que le ciel sur la terre marche et respire dans un peuple d'hommes libres et égaux. L'idéal de la religion aristocratique n'est, sous un nom vague, que le Dieu de la grâce : il a ses prédestinés; non-seulement tous les hommes ne sont pas élus devant lui, mais tous ne sont pas appelés. Ce n'est pas seulement la jouissance qui est réservée à quelques privilégiés, c'est la vérité, c'est la vertu même, et le catholicisme sans surnaturel

a les bras encore plus étroits que le catholicisme orthodoxe [1]. On pourrait lui dire ce que Diderot disait aux théologiens : Élargissez votre Dieu, élargissez votre idéal ! Le véritable idéalisme n'est pas celui qui veut son objet borné, mais celui qui le veut infini.

Au fond, l'idéalisme dédaigneux de l'école aristocratique, tout en protestant de son adoration pour l'idéal, n'a foi ni dans la puissance de cet idéal même ni dans la puissance de la nature, deux choses finalement identiques. Quelle est la supposition fondamentale, le « postulat » de toute cette doctrine? C'est que « la vie intellectuelle et morale » ne peut éclore qu'en un « petit nombre, » que l'idéal est impuissant à pénétrer la nature entière, que la nature, de son côté, est impuissante à le recevoir. Jusqu'à présent, dans le cours de l'histoire, le sacrifice des uns a paru nécessaire au progrès des autres; de cette loi du passé on fait à tout jamais la loi de l'avenir, comme Aristote faisait de l'esclavage une nécessité éternelle. Selon

1. « Il n'est pas possible que tous jouissent, que tous soient bien élevés, délicats, vertueux même dans le sens raffiné; mais il faut qu'il y ait des gens de loisir, savants, bien élevés, délicats, vertueux, en qui et par qui les autres jouissent et goûtent l'idéal... C'est la grossièreté de plusieurs qui fait l'éducation d'un seul, c'est la sueur de plusieurs qui permet la vie noble d'un petit nombre. » (*La Réforme intellectuelle*, p. 216.) « *Que l'Église* admette deux catégories de croyants, » ceux qui croiront au surnaturel et ceux qui n'y croiront pas; « ne vous mêlez pas de ce que nous enseignons, de ce que nous écrivons, et nous ne vous disputerons pas le peuple; ne nous contestez pas notre place à l'université, à l'académie, et nous vous abandonnerons sans partage l'école de campagne. » *Ibid.*, p. 98.)

l'école aristocratique, pour qu'une élite de « contemplateurs » parvienne à élever la tête au-dessus des hautes murailles où nous sommes emprisonnés, il faut qu'elle se dresse sur l'écrasement de masses entière; l'école démocratique, au contraire, veut que tous, en se prêtant un mutuel appui, aient l'espoir de monter jusque-là et que ceux qui sont arrivés les premiers fassent tomber pierre par pierre les murs mêmes de la prison, jusqu'à ce que l'horizon s'ouvre librement devant tous. — Idéal irréalisable, dira-t-on. — Qu'en savez-vous? avez-vous mesuré les ressources de la nature, et surtout celles de la nature humaine? S'il n'y a pas incompatibilité entre votre cerveau et la vérité ou la vertu, pourquoi dans l'avenir la vérité et la vertu seraient-elles inaccessibles aux autres cerveaux, faits comme le vôtre d'une masse nerveuse où le sang circule? Qu'est-ce après tout que la pensée? Une transformation de la force, de la vie. La morale et la politique modernes, pénétrées de l'esprit vraiment scientifique, ne poursuivent pas un autre problème que celui du savant qui cherche à transformer la chaleur et la lumière en mouvement, ou le mouvement en lumière et en chaleur. Le vrai idéalisme ne diffère pas du vrai naturalisme, parce que c'est la nature même qui arrive à penser l'idéal et à le réaliser en le pensant. Aussi rien n'est-il plus contraire à l'esprit scientifique que ce dédain exagéré de la « matière, » affecté

par l'école aristocratique, ce dédain de la « jouissance, » du « bien-être, » de la « richesse. » — « La base toute négative, dit M. Renan, que les hommes secs et durs de la révolution donnèrent à la société française ne peut produire qu'un peuple rogue et mal élevé ; leur code, œuvre de défiance, admet pour premier principe que tout s'apprécie en argent, c'est-à-dire en plaisir. » Outre que ces paroles sont peu justes pour une législation fondée tout entière sur l'idée du droit et de la liberté humaine, elles ne tiennent pas compte de ce fait que les biens matériels sont des conditions et des moyens pour les biens intellectuels ou moraux. Il y a là des « équivalents » de force, comme on dit en physique, et il ne s'agit au fond que de transformer une force dans l'autre. Donnez-moi une grande quantité de mouvement, et je vous donnerai une grande quantité de chaleur et de lumière ; mettez à ma disposition des milliards, pourrait dire un politique éclairé, et je vous donnerai des hommes instruits, savants, des « contemplateurs du beau et du bien », ou mieux encore, des créateurs du beau et du bien, des génies. Il s'agit seulement de trouver le meilleur ensemble de moyens pour transformer les avantages matériels en avantages intellectuels et « l'argent » même en idées. Les sociétés modernes n'ont besoin pour cela ni de brahmanes ni de parias. Le problème n'est point aussi mystique qu'on

l'imagine : accroître le plus possible la somme de richesse matérielle et d'instruction, la répartir le plus également possible chez tous, de manière à provoquer l'apparition des supériorités là où elles existent, voilà la question, qui est toute économique et sociale.

L'instruction, à son tour, se transformera en puissance : savoir c'est pouvoir, selon la profonde parole d'Aristote et de Bacon. Avec la science même le pouvoir s'étendra donc à tous et s'égalisera de plus en plus dans la société. Il arrivera un jour où la statistique pourra calculer approximativement le degré probable de force intellectuelle inhérent à une masse d'hommes par la simple application de la loi des grands nombres, dans laquelle rentrera l'exception même du génie, comme y rentrent dès aujourd'hui les anomalies apparentes dues à la liberté humaine. En résultera-t-il, comme on le craint, un abaissement général? Est-il vrai que « la France soit amenée à concevoir la perfection sociale comme une sorte de médiocrité universelle? » Nullement, mais comme une universelle élévation? Pourquoi M. Renan n'applique-t-il pas à la société ce qu'il espère pour l'univers? Il suppose que la science le transformera en mieux; pourquoi ne transformerait-elle pas aussi en mieux la société humaine? Il suppose que la science créera la conscience universelle et divine, créera Dieu; pourquoi ne pourrait-elle pas, à plus forte raison, créer une conscience

sociale supérieure, répartie de plus en plus également dans tous les membres du corps social? En fait d'inventions scientifiques, il n'est rien que M. Renan ne soit disposé à admettre; en fait d'améliorations politiques, surtout dans les démocraties, il n'admet presque rien. Pourtant, si l'on suppose un pays dont les savants seront un jour assez instruits pour inventer les moyens d'anéantir la planète, on peut supposer dans ce même pays le peuple assez instruit pour ne pas être ennemi de la science et envieux de toute supériorité.

Dans le livre de M. Renan, l'artifice de l'argumentation consiste à raisonner de l'avenir comme si tous les abus du présent devaient coexister avec les découvertes futures les plus merveilleuses, comme si, par exemple, tous les maux politiques du temps actuel devaient subsister à côté des miracles scientifiques de l'avenir. Supposez qu'un penseur d'autrefois eût prévu la découverte des locomotives et, ne sachant comment on parviendrait à les diriger, se fût désolé d'avance sur les accidents journaliers qu'elles pourraient produire, sur les hommes qu'elles écraseraient, sur les champs qu'elles ravageraient; on aurait pu lui répondre que, si les ingénieurs de l'avenir étaient assez habiles pour découvrir une machine aussi puissante, ils auraient sans doute assez d'habileté pour trouver le moyen de la diriger. Il en est de même de la liberté et de l'éga-

lité démocratiques : quelques rails de plus à établir sur les larges voies de la civilisation ne sont pas une invention qui surpasse la capacité de l'intelligence humaine. En tout cas, quelque difficile que soit la question sociale, il est permis de penser qu'elle sera résolue avant le problème de la pulvérisation facultative de notre planète.

Dans le drame philosophique que M. Renan vient d'écrire, après le triomphe de Caliban, qui personnifie le peuple, Ariel, ce génie de l'idéalisme jusqu'alors au service de Prospero et de l'aristocratie, ne veut plus participer à la vie des hommes : « Cette vie est forte, dit-il, mais impure. » Désolé, découragé, il préfère rentrer dans le sein de la nature, s'y dissoudre, s'y perdre : « Je serai l'azur de la mer, la vie de la plante, le parfum de la fleur, la neige bleue des glaciers. » Mais pourquoi, au lieu de s'abîmer dans la nature aveugle, Ariel ne se répandrait-il pas dans l'humanité entière, se faisant chez les uns simple germe d'intelligence, fleurissant et s'épanouissant dans le génie des autres, mais partout présent et animant tout de sa pure flamme? Au lieu d'être le serviteur d'un seul homme, Prospero, — ou d'une seule classe, les nobles et les savants, — il serait ainsi au service de tous à des degrés divers, dans la mesure où chacun vit d'idéal. Pourquoi enfin, avec le temps, ne transfigurerait-il pas le peuple lui-même, si bien

qu'au bout d'un certain nombre de siècles Caliban, prenant conscience de l'esprit qui habite en lui, qui est lui-même, serait devenu Ariel?

En résumé, dans la question de l'égalité comme dans celle de la liberté nous unissons le point de vue naturaliste et le point de vue idéaliste. Si l'école aristocratique a raison de soutenir que l'inégalité primitive des hommes est un fait de nature, l'école démocratique a raison de répondre que l'égalité finale est l'idéal de la pensée. Sous l'influence de cette pure idée, type d'action que nous élevons dans notre intelligence au-dessus des forces et des intérêts matériels, les libertés qui allaient entrer en conflit s'arrêtent, et chacune s'impose volontairement les limites nécessaires à l'égale liberté d'autrui : ainsi se réalise le droit. Par là l'humanité ne va pas réellement contre la nature même, car, si au premier abord celle-ci nous a semblé ennemie de l'égalité, à un point de vue supérieur l'égalité nous apparaît comme sa loi fondamentale et sa tendance essentielle. En le niant, l'école aristocratique a rétréci la nature comme elle a rétréci l'idéal. Équivalence et transformation des forces, voilà le dernier mot de la science contemporaine : c'est une formule d'équilibre et d'égalité, qui n'exclut pas le progrès. La nature tient toujours son budget en équilibre : elle aussi, comme la justice, a sa balance dont

les plateaux n'oscillent que pour revenir à l'égalité. L'exception même rentre dans la règle, l'extraordinaire rentre dans l'ordre; les supériorités qui semblaient d'abord un miracle dans la nature s'effacent dans l'égalité des moyennes. Prenez les faits par grands nombres et les êtres par masses, vous verrez tout se fondre et s'équilibrer : variable est la température de chaque jour, uniforme est celle des années ; les saisons changent, mais les saisons reviennent; ce que la vie a pris, la mort le lui prend et la vie le reprend à la mort. Est-ce à dire que la nature n'avance pas? Non, mais elle maintient l'équivalence de l'être jusque dans le progrès de ses formes. Et comment avance-t-elle? En brisant toutes les formes étroites et fixes, tous les cadres artificiels, toutes les castes immobiles, toutes les noblesses, toutes les royautés, toutes les prétendues éternités de ce monde. Quand on entrave son évolution, elle a recours à des révolutions et à des cataclysmes. Elle se sert au besoin des grands hommes, mais elle se sert aussi et surtout des grandes masses : c'est avec des animalcules qu'elle a fait des continents, c'est avec des infiniment petits qu'elle a fait des infiniment grands. L'humanité, à son tour, qui n'est que la nature devenue consciente de son essentielle identité avec l'idéal, s'avance volontairement dans la même direction. L'égale diffusion des résultats du travail humain au profit de tous, loin de nuire

au mouvement de l'humanité, le favorise; loin d'entraver l'essor des supériorités intellectuelles et morales, elle le provoque. La grande loi du monde, la sélection naturelle, continue de s'exercer au sein des sociétés humaines; seulement elle s'y exerce de plus en plus par voie de liberté, puisque les hommes supérieurs font accepter librement leur supériorité même; de plus, au lieu d'aboutir comme dans la nature au règne de la violence, elle assure le règne du droit et le progrès final de l'égalité même. Ainsi peu à peu se substitue au bien de quelques-uns le bien de tous, à la force qui écrase les uns sous les autres l'intelligence qui fait participer chacun à l'élévation de tous.

CONCLUSION

LES IDÉES DIRECTRICES DES PEUPLES ET LEUR LUTTE POUR L'EXISTENCE. — AVENIR DE L'IDÉE DU DROIT

Nous l'avons vu, le droit, tel que l'a représenté la philosophie française, n'est au point de vue scientifique qu'un idéal. Le tort de cette philosophie, en le posant immédiatement comme une réalité actuelle, a été de ne pas avoir une conscience assez nette de son propre idéalisme. Elle a parlé sans cesse de droit *naturel*, tandis qu'il eût fallu parler de droit *idéal*, car la nature ne connaît pas le droit, et le droit n'apparaît que dans la pensée de l'homme. — Ce premier tort tient à un second : notre philosophie traditionnelle n'a pas vu que la liberté morale est elle-même une pure idée, non une réalité présente; elle a de plus confondu la liberté avec le libre arbitre, dont on

se fait vulgairement une notion antiscientifique, et qui se résout pour la psychologie dans le déterminisme intellectuel. Enfin elle ne s'est pas toujours rendu assez compte du rang supérieur qui appartient à la liberté idéale et qui en fait une fin, non un simple moyen; elle n'a pas rejeté assez franchement la vieille doctrine qui subordonne la liberté au devoir, à la vertu, à la vérité ou à tout autre principe. — Ces imperfections de la théorie ont entraîné des défauts pratiques : oubli de la réalité, de la nature, de l'histoire, tendance à projeter l'avenir dans le présent ou dans le passé même et à confondre ce qui sera avec ce qui fut, amour trop exclusif des déclarations de principes et négligence dans les applications, dédain exagéré de l'intérêt et de la force, ces organes nécessaires du droit, bref les excès de l'enthousiasme joints au manque d'esprit positif.

Le temps est venu de distinguer plus nettement ce qui doit être de ce qui est, l'idée du fait matériel. Quand on a soin de ne pas confondre le domaine de l'idéal et celui du réel, on ne risque pas de perdre le sentiment de la réalité même et on est plus capable de plier celle-ci peu à peu, par des moyens termes savamment combinés, à cet idéal dont on veut hâter la réalisation.

Pour nous, nous avons accepté à la fois en leurs principes positifs les trois doctrines de la force, de

l'intérêt, du droit, et nous les avons superposées dans leur ordre hiérarchique, de manière à former une sorte de construction dont les assises multiples se supportent l'une l'autre depuis la base jusqu'au sommet. Les fondements les plus matériels de l'édifice nous ont été fournis par la théorie allemande de la force: sans la force rien n'est possible, et tout ce qui a la réalité a aussi la force. Mais l'organisation des forces ne se comprend pas sans celle des intérêts, et là se place la philosophie anglaise, dont le point de vue nous a paru plus élevé. La conciliation des forces et des intérêts était facile : ce sont choses qui se complètent, ou plutôt c'est la même chose sous deux aspects, l'un extérieur, l'autre intérieur [1]. Plus difficile est la conciliation de l'idée française du droit avec les deux autres principes : elle nous aurait même semblé impossible si nous n'avions pas assigné à ces principes divers des domaines divers. Selon nous, comme on l'a vu, le domaine du droit est l'idéal, le domaine des forces et de l'intérêt est la réalité. C'est ainsi par de pures idées, les plus hautes qu'on puisse concevoir, que l'édifice entier s'achève. La force et l'intérêt sans le droit, ce serait la vie sans idéal; le droit sans la force et sans l'intérêt, ce serait l'idéal sans vie. Mais en fait l'idéal est lui même une force, puisqu'il

1. L'un est relatif à la « catégorie de la causalité, » l'autre à celle de la finalité.

meut l'humanité et semble mouvoir le monde même; il est un intérêt, puisqu'il est le besoin incessant de la pensée et le perpétuel objet du désir. Ainsi la théorie que nous proposons réconcilie les autres : elle est à la fois un naturalisme et un idéalisme, elle conserve tous les faits, elle conserve aussi toutes les idées, et elle s'efforce de rapprocher peu à peu les faits et les idées, jusqu'à ce terme infiniment éloigné où leur séparation serait réduite à néant, où la force suprême et l'intérêt suprême coïncideraient avec la liberté.

Notre philosophie sociale et politique, en France, doit avouer franchement qu'elle s'appuie à l'origine sur une idée pure. Est-ce là avouer une faiblesse? Non, mais une puissance. Les idées directrices sont des moteurs plus ou moins forts et plus ou moins sûrs, mais toujours nécessaires. Elles sont pour les êtres raisonnables ce que sont les instincts pour les êtres irraisonnables. L'oiseau porte dans sa tête l'image du nid, qui l'obsède comme un rêve, tout ensemble souvenir du passé et pressentiment de l'avenir : il travaille sous l'empire de cette vision intérieure, jusqu'à ce qu'il lui ait donné un corps et ait posé sur la branche le nid réel où sa famille doit éclore. Et cet instinct, le plus souvent, est infaillible : le visionnaire est un prophète. Les hommes agissent sous des idées comme les animaux sous des instincts; de même les peuples, chez qui l'idée reprend toujours la forme in-

stinctive. Les vieux Germains, absorbés par l'idée de la bataille, rêvaient un ciel où les combattants renaîtraient de leurs blessures pour pouvoir recommencer le combat. D'autres peuples furent enivrés par l'idée de volupté et rêvèrent un paradis de houris. Il en est dont la pensée et l'instinct ont pour objet la puissance; il en est qui sont sous l'obsession de l'utile, tandis que d'autres ont vécu pour l'idée du beau; ceux-là ne songent qu'à travailler, ceux-ci à contempler et à admirer. Parmi toutes ces notions directrices des peuples et des individus règne la lutte pour l'existence: il se fait une sélection des idées comme se fait une sélection des espèces; toute idée n'est, selon nous, qu'une forme et un type spécifique, une espèce idéale, dirait Platon. L'idée de liberté, par exemple, exprime une espèce d'êtres ayant en eux-mêmes le principe de leur action et de leur développement à l'infini. Nous rangeons tous les hommes sous cette idée d'indépendance, même ceux qui sont encore dans le plus manifeste esclavage moral, comme nous rangeons sous la notion du cercle idéal toutes les courbes réelles qui tendent à être circulaires, quel que soit encore leur écart de la ligne directrice. L'homme aspire à être libre comme une goutte d'eau qui tombe de la nue aspire à être une sphère, comme l'arc-en-ciel du nuage aspire à être un cercle. Le droit idéal de l'homme, c'est donc d'être libre, comme le

droit idéal d'un rayon de lumière serait de se propager en ligne droite. Telle est du moins la notion que certains hommes et certains peuples se forment de la direction essentielle à l'humanité : le peuple français ne peut se la figurer autrement. Que d'autres peuples y parviennent et conçoivent une tout autre idée directrice, cela est possible, cela est réel; mais comme les individus et les peuples ne peuvent se dispenser d'agir et que des êtres raisonnables ne peuvent agir sans une idée, il faut bien que chaque individu et chaque peuple cherche sa force dans son idée morale et sociale, durable ou transitoire, destinée à survivre ou à périr avec les siècles. Nous avons vu quelle est l'idée morale et sociale de la France.

Il y a parmi les instincts des animaux certaines aberrations qui tiennent à ce que des actes autrefois utiles à l'espèce et devenus aujourd'hui inutiles se sont perpétués par une sorte de tradition héréditaire : on en trouverait plus d'un exemple chez les abeilles ou les fourmis. Il y a de même, parmi les idées directrices des individus et des peuples, des formes surannées d'existence et de conduite, des types d'action dont l'utilité a péri et qui survivent à leur propre utilité : telles sont certaines conceptions religieuses bonnes autrefois, maintenant inutiles ou même nuisibles; telles sont certaines conceptions morales qui ne sont plus que des préjugés, certaines idées sociales

ou politiques qui ne sont plus que des antiquités, comme celles de la noblesse, des castes, de la royauté absolue, du droit divin des rois. Ce sont, pour ainsi dire, des idées parvenues à l'état crépusculaire. Au contraire, il y a d'autres idées qui sont comme une aurore. Seulement on dispute pour savoir quelles sont celles qui vont redevenir nuit et celles qui vont devenir lumière; le jour termine ce débat en se montrant. L'histoire donnera tort aux uns et raison aux autres. En ce moment, il s'agit de savoir si l'avenir appartiendra à la liberté égale pour tous, à la fraternité humaine, ou si c'est le jeu des forces et des intérêts qui se substituera au droit. Entre les idées adverses qui luttent pour la vie au sein de l'humanité, c'est à chaque individu et à chaque peuple de prendre parti.

Mais la science peut devancer l'histoire, et avant même que le soleil ait paru, elle peut nous dire si les lueurs de l'horizon sont celles du soir ou celles du matin. La valeur d'une idée se prouve par son développement théorique et pratique, comme le mouvement se prouve en se calculant par la mécanique pure et en se réalisant par la mécanique appliquée. De même pour l'idée du droit: nous en apprécierons mieux la valeur quand nous l'aurons suivie en son développement spéculatif et dans ses applications sociales. Nous espérons montrer, dans la suite de ces études, qu'on peut construire la société entière con-

formément à cette idée directrice du droit. Déjà nous en avons déduit l'égalité progressive des hommes; on en peut déduire encore la fraternité progressive, la formule de la justice, la loi des contrats, la règle des législations modernes. De plus, l'histoire nous montre toutes les conséquences de cette idée tendant à se réaliser sous nos yeux et se réalisant même chaque jour de plus en plus. Ne sommes-nous pas dès lors fondés à conclure que la société finira par s'organiser réellement selon l'idée du droit, et qu'il y a dans cette idée l'anticipation de l'humanité à venir? Que l'astronome dans la voûte constellée découvre une nébuleuse en voie de condensation, et qu'il puisse à l'aide du télescope étudier la forme, la direction, la vitesse des astres qui la composent, ces données lui permettront peut-être, si elles sont assez nombreuses, de déterminer à l'avance la forme que prendra un jour cette matière sidérale, et le centre unique auquel viendront se réunir, après des milliers d'années, ces soleils en mouvement depuis des siècles. La psychologie des peuples et l'histoire font un travail analogue, où le passé et le présent révèlent l'avenir; elles nous montrent dans l'aspiration à la liberté le principe et la fin de tous les mouvements de l'humanité. L'idée de liberté, d'indépendance, de droit, a dès à présent ceci pour elle, qu'elle est le plus haut idéal que nous puissions concevoir; or, en fait de progrès, l'avantage reste néces-

sairement aux idées les plus hautes. D'après les symboles antiques, l'univers visible serait né tout entier de cette éternelle aspiration ou, si l'on veut, de cette parole éternelle retentissant dans l'immensité : — Que la lumière soit ; — ne pourrait-on dire que l'univers moral et social naît tout entier d'un désir ou espoir incessant, d'une idée indestructible, d'une parole intérieure qui retentit à l'infini dans la conscience du genre humain et se traduit en actes dans l'histoire : — Que la liberté soit?

Il faut appliquer à ces hautes notions, telles que la liberté et le droit, ce que Schelling et Hegel disaient de Dieu : elles ne *sont* pas, mais elles *deviennent*. L'évolution de la nature et son *devenir* peut n'avoir pas de but, mais l'évolution de l'humanité en a un, par la raison que c'est l'humanité qui se propose à elle-même un but et s'impose un idéal à réaliser. Les plus grands parmi les individus et les peuples sont ceux qui ont placé ce but le plus haut et qui ont fait effort pour y atteindre. Sous ce rapport la France est au premier rang.

Par là se révèle à nous la loi de développement à laquelle notre pays ne saurait se soustraire sans se rabaisser et sans mettre en péril sa grandeur, son existence même. Un peuple se développe selon l'idée directrice dont le caractère national et la philosophie nationale sont l'expression ; or l'idée directrice du

peuple français, nous l'avons vu, a été celle de la liberté produisant l'égalité et la fraternité. Ne pourrait-on tirer de là, relativement à l'avenir de notre pays, des conséquences toutes pratiques? Nous nous bornerons à les indiquer ici comme par anticipation.

D'une part, toute nation a besoin, pour résister aux causes dissolvantes, d'une cohésion morale, d'une unité psychologique, de ce qu'on a appelé l'âme du peuple; un peuple qui aurait pour ainsi dire en soi cent âmes diverses porterait la division dans son sein et tôt ou tard se fractionnerait, comme ces organismes inférieurs où la vie, encore diffuse et dispersée, tend à se dissoudre : les lois de l'histoire naturelle valent pour les nations. D'autre part, toute unité imposée à un peuple de l'extérieur, par exemple un pouvoir central despotique, ne saurait que retarder la dissolution sans l'empêcher : dans l'histoire des espèces vivantes, c'est par le dedans que la nature travaille, et il en est de même pour l'humanité. Il faut donc à chaque peuple une unité intérieure qui rayonne du fond à la surface et se donne à elle-même sa forme, comme fait la vie. Or cette unité naturelle, pour la France contemporaine, c'est l'idée du droit; c'est donc là, si nous voulons retrouver notre puissance nationale, qu'il faut chercher notre point d'appui et notre commun centre d'inspiration. De nos codes civil et pénal il faut peu à peu bannir les lois,

d'ailleurs peu nombreuses, où subsiste encore, aux dépens du droit rationnel, l'influence des vieilles coutumes, des anciens priviléges et de la religion d'État. Quant à notre constitution politique, la seule réalisation complète et adéquate de l'idée du droit sera le gouvernement de tous par tous : les autres régimes en effet sont des institutions de privilége, celui-là seul est de droit commun. Une monarchie, une aristocratie factices choquent l'esprit logique du peuple français, ennemi de toute fiction, constitutionnelle ou autre, et peu habitué à s'incliner devant des symboles et des idoles. Les notions de pouvoir héréditaire, d'inamovibilité, de prérogative royale ou nobiliaire, de droit traditionnel ou de droit divin, répugnent à notre sentiment de liberté et de responsabilité individuelle. De plus, la France est le seul pays où les classes actives et laborieuses se préoccupent de la légitimité morale d'un gouvernement, où elles réclament des institutions rationnelles et conformes au droit, non pas seulement des expédients ou des compromis d'intérêts et de forces. Cette préoccupation est l'inévitable résultat de toutes les tendances nationales que nous avons signalées; à quelque excès qu'aient pu aboutir cet amour du logique et ce souci du droit pur, il faut en tenir compte et, qui plus est, en tirer parti. Il n'y a plus chez nous ni tradition monarchique ni tradition aristocratique; depuis un siècle, la vraie tradition

nationale est la tendance à la démocratie, comme la véritable idée nationale est l'idée du droit. Tradition et idée, encore séparées chez la plupart des peuples, ne font plus qu'un dans le génie de la France actuelle, dont on peut résumer toutes les tendances et aptitudes psychologiques en disant qu'il est essentiellement libéral et démocratique. Aussi une loi d'irrésistible évolution a-t-elle fait surgir sur les ruines des autres formes de gouvernement la seule qui soit théoriquement en harmonie avec l'esprit nouveau et puisse lui servir d'organe. On a vu à trois reprises notre pays faire l'essai de cette forme, perpétuel objet des espérances et des revendications populaires. Presque tout le monde en France s'est d'abord accordé à reconnaître que ce genre de gouvernement serait le plus juste en soi et le plus parfait, *s'il était possible.* Aujourd'hui, les plus sages eux-mêmes commencent à supprimer cette restriction en disant : « Il est devenu en France *le seul possible.* »

Dès lors ne peut-on supposer que le développement libéral et pacifique du régime nouveau est seul capable de relever notre pays en le ramenant dans sa vraie voie? Mainte fois on a vu le peuple français se redresser quand on le croyait pour jamais à terre, faire éclater une richesse imprévue quand on espérait l'avoir ruiné, une plus énergique volonté de vivre quand il semblait près de périr, un esprit nouveau et fécond

quand sa pensée semblait isolée et stérile. C'est qu'habitué à vivre dans une région qui n'est point exclusivement nationale et égoïste, il ne se sent pas atteint par ses désastres dans la meilleure partie de lui-même, dans celle par où il s'efforce de s'identifier avec le cœur même des autres peuples. Il sait qu'il ne périra pas tant qu'il vivra de la vie commune à tous. Ces idées seules peuvent soutenir une nation à travers les siècles qui, au lieu d'être purement nationales, sont humaines; la France n'attend son salut et sa force que des pensées nourries par la pensée même de l'humanité, toujours vraies, toujours jeunes, immortelles comme l'humanité même : ainsi nos ancêtres, sur le tronc du chêne antique que les saisons couvrent ou dépouillent de feuilles changeantes, cueillaient le gui toujours vert, nourri de sa sève impérissable, symbole et gage d'éternité. Aujourd'hui encore la France, fidèle à son esprit, répond aux échecs matériels en proclamant une idée nouvelle et plus haute où ses vainqueurs mêmes seront un jour forcés de chercher un appui; au triomphe d'une monarchie conquérante qui lui enlève des forteresses elle oppose l'idée républicaine, qui, de l'aveu même des philosophes allemands, des Schopenhauer, des Strauss, des Hartmann, comme des philosophes anglais tels que Stuart Mill et M. Spencer, sera un jour appliquée et réalisée dans toute l'Europe et sur toute la terre.

Ainsi la France, matériellement amoindrie, s'élargit moralement ; abattue dans le présent, elle se fait avenir, et, en face des gouvernements de privilége, elle tente d'édifier le gouvernement fondé sur la pure idée du droit.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE. 1

LIVRE PREMIER. — LE DROIT ET LA FORCE, D'APRÈS LES ÉCOLES ALLEMANDES CONTEMPORAINES. 1

I. — L'esprit germanique et l'idée du droit. 5

II. — Développement historique des systèmes allemands sur le droit. 17

III. — Perfectionnements qu'on peut donner à la doctrine de la force. Idéal qu'elle doit poursuivre. 31

IV. — La doctrine de la force peut-elle réaliser l'idéal qu'elle est obligée de poursuivre 41

V. — Le droit du génie. Les grands hommes et les hommes providentiels. 61

LIVRE II. — LE DROIT ET L'INTÉRÊT D'APRÈS L'ÉCOLE ANGLAISE CONTEMPORAINE. 76

I. — L'esprit anglais et l'idée du droit. 80

II. — Perfectionnements qu'on peut apporter à la philosophie utilitaire; son évolution dans l'école anglaise contemporaine. 91

III. — L'idéal de la société utilitaire est-il réalisable par le seul jeu des intérêts. — 1° Les droits des individus seront-ils garantis contre l'État. 101

IV. — 2° Les droits de l'individu seront-ils garantis contre les autres individus. 119

LIVRE III. — L'IDÉE MODERNE DU DROIT EN FRANCE. 137

I. — Les origines de l'idée nouvelle du droit dans l'esprit national. 146

II. — L'origine de l'idée nouvelle du droit dans la philosophie nationale 180

I. Antécédents de la théorie française. — Critique de l'idée chrétienne du droit. — La philosophie du XVIIIe siècle 180

II. L'idée du droit dans la philosophie française au XIXe siècle 193

III. Critique de l'idée traditionnelle du droit en France. Le droit et le libre arbitre 201

LIVRE IV. — LE DROIT ET L'IDÉE DE LIBERTÉ. — THÉORIE DU DROIT IDÉAL 217

I. Le côté vrai du naturalisme 220

II. Le côté vrai de l'idéalisme 235

III. Conciliation scientifique du naturalisme et de l'idéalisme dans l'idée du droit 236

IV. Les hypothèses métaphysiques sur le fondement absolu du droit 249

V. Accord de la théorie du droit idéal avec celles de la force et de l'intérêt 255

LIVRE V. — L'ÉGALITÉ D'APRÈS LES ÉCOLES DÉMOCRATIQUES ET ARISTOCRATIQUES 265

I. — L'idée d'égalité et l'esprit français 265

II. — L'égalité selon l'école démocratique. — Théories de M. Renouvier, de M. Littré, de Proudhon. — Fondement moral de l'égalité, considérée comme pure idée 276

III. — Objections de l'école théocratique 294

IV. — Objections de l'école aristocratique. — La théorie de M. Renan 301

V. — L'idéal aristocratique et l'idéal démocratique 336

CONCLUSION. — LES IDÉES DIRECTRICES DES PEUPLES ET LEUR LUTTE POUR L'EXISTENCE. — AVENIR DE L'IDÉE DU DROIT 349

1120 — Paris Imp. Lahure 6is et Guillot, 7, rue des Canettes

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 18 July, 2018